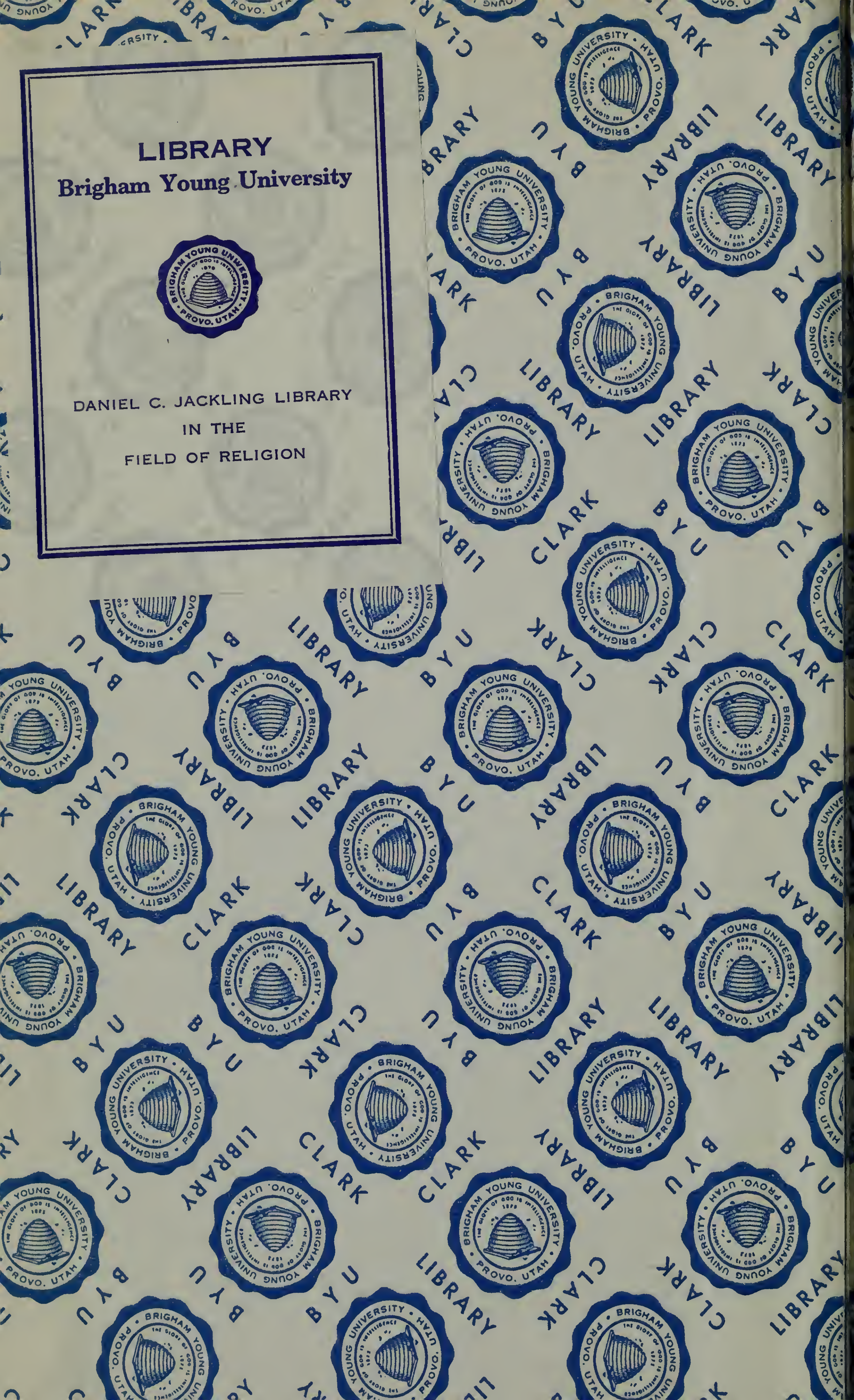
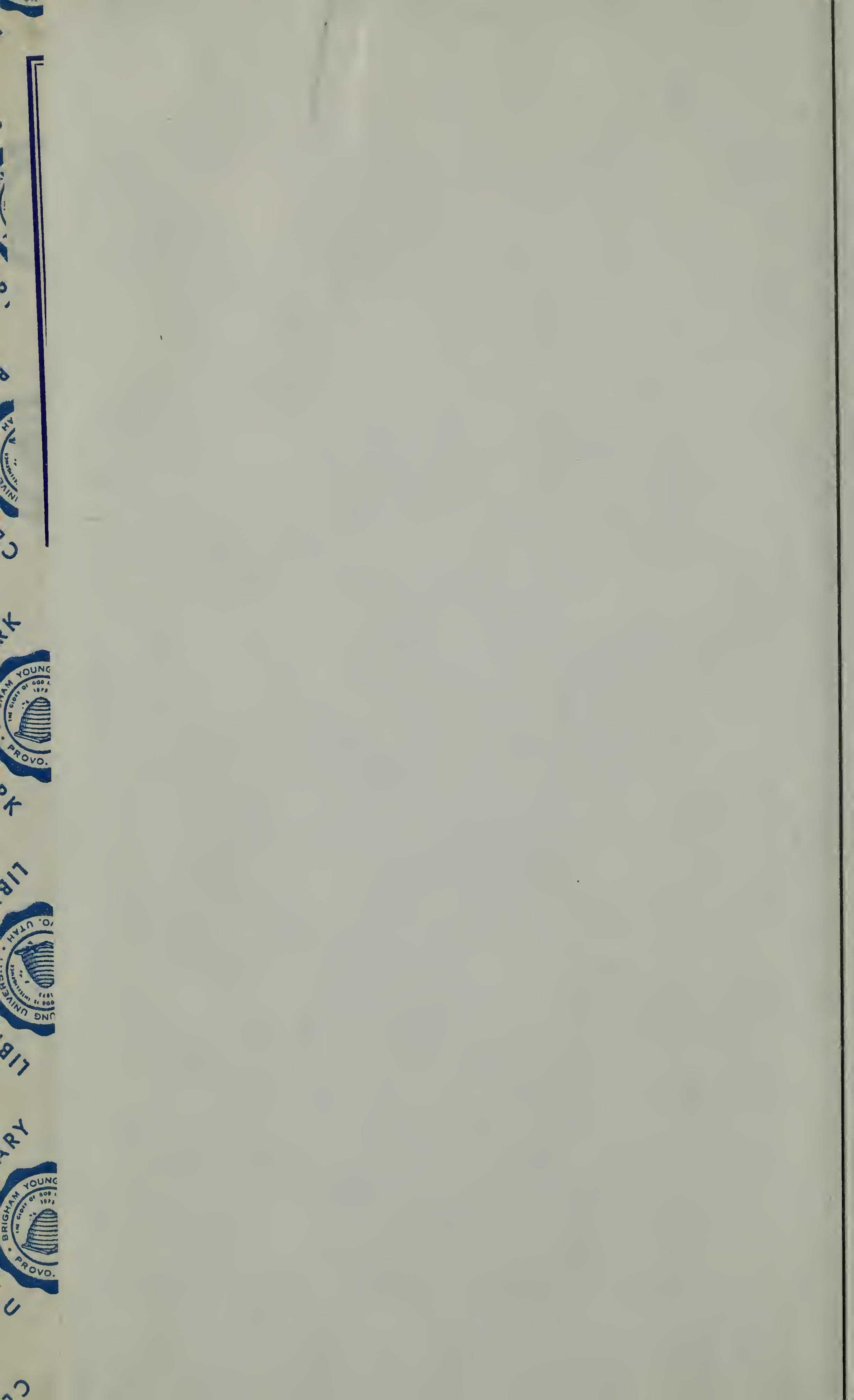
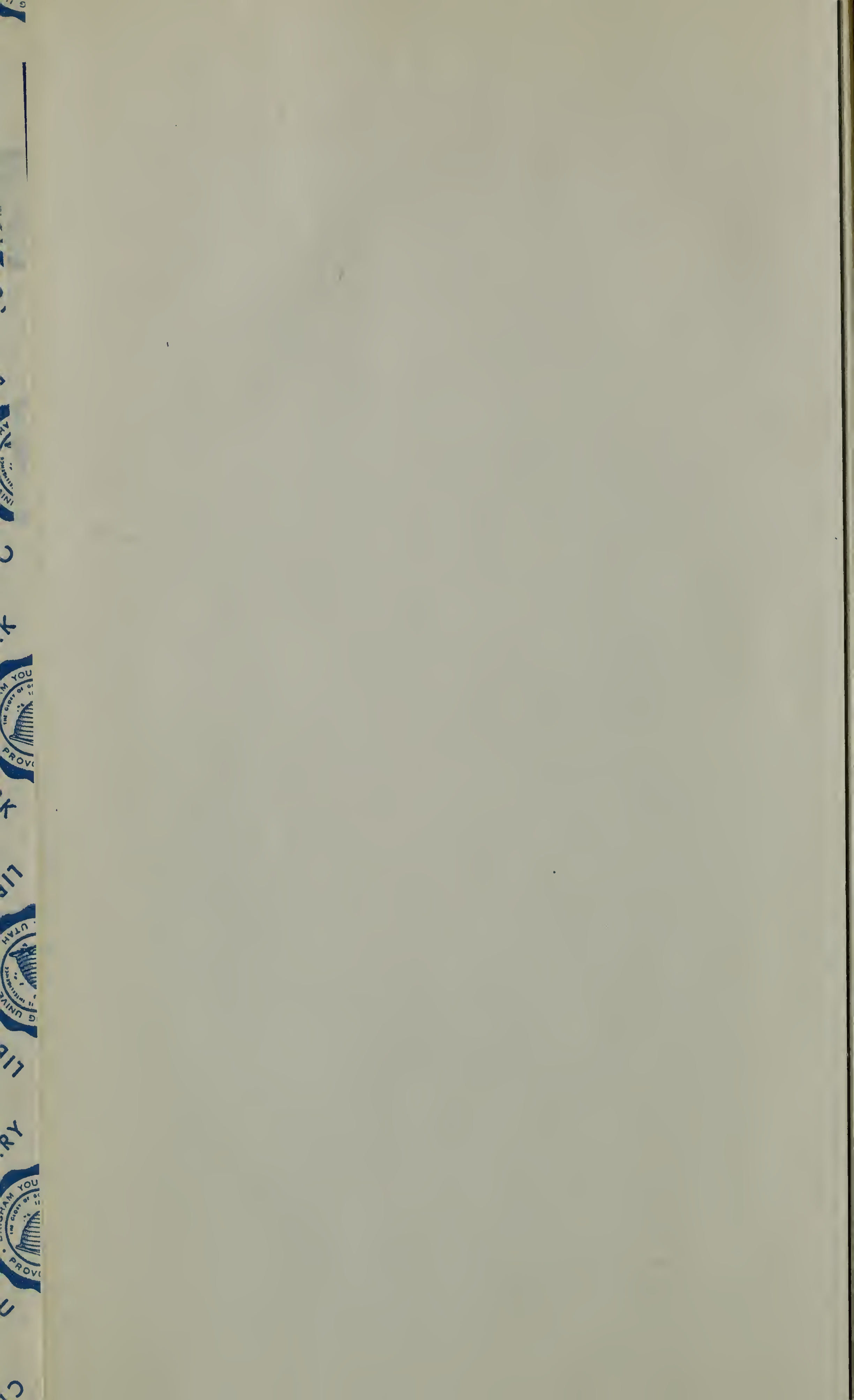



BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH
CLARK LIBRARY
BYU


BRIGHAM YOUNG
PROVO.





L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

DANS LEURS RAPPORTS MUTUELS

PAR

LE R. P. LIBERATORE

de la Compagnie de Jésus

Ouvrage traduit de l'italien sur la seconde édition
par un docteur en théologie du Collége romain, professeur
de grand séminaire

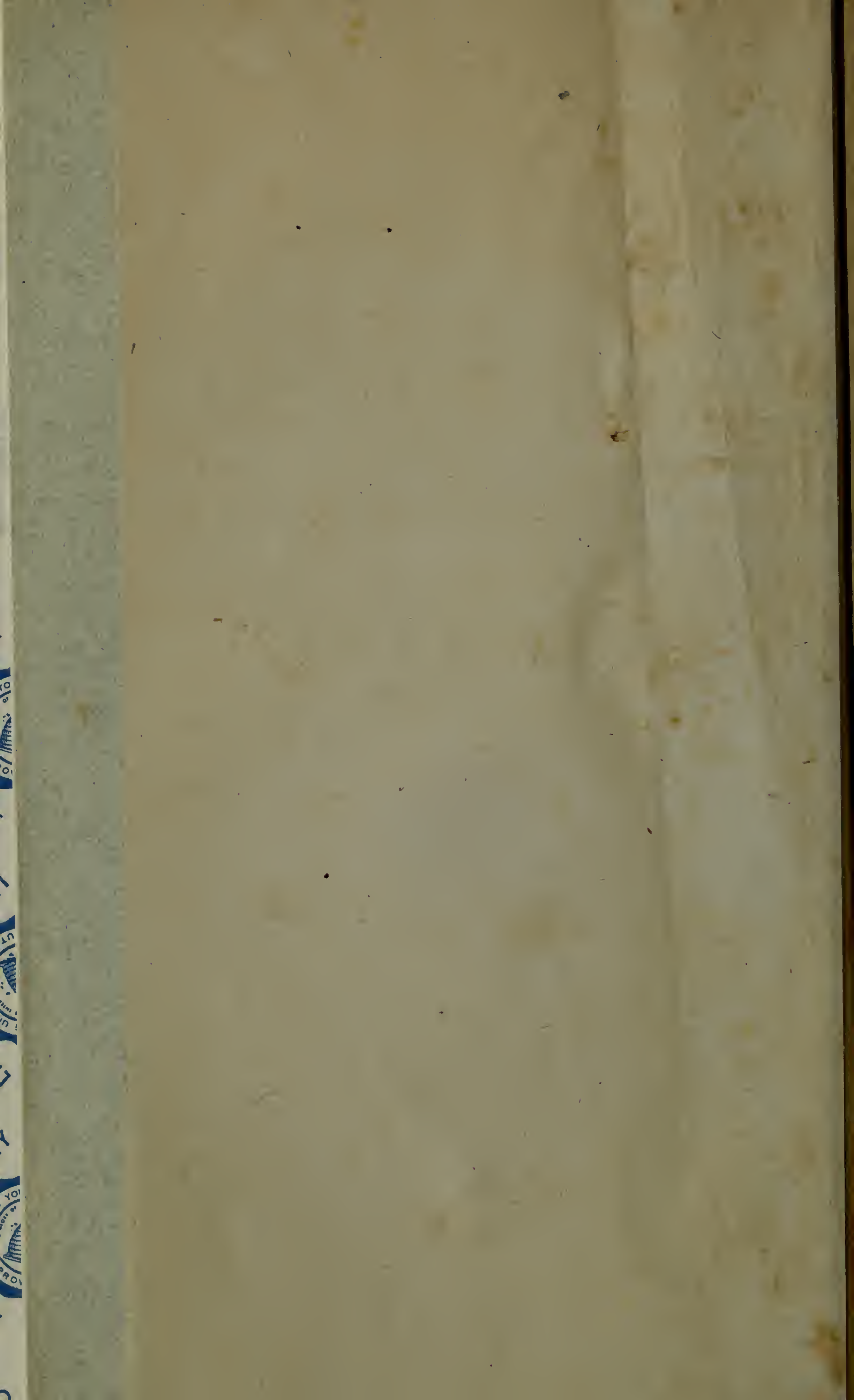
(SUPERIORUM PERMISSU)

LANGRES

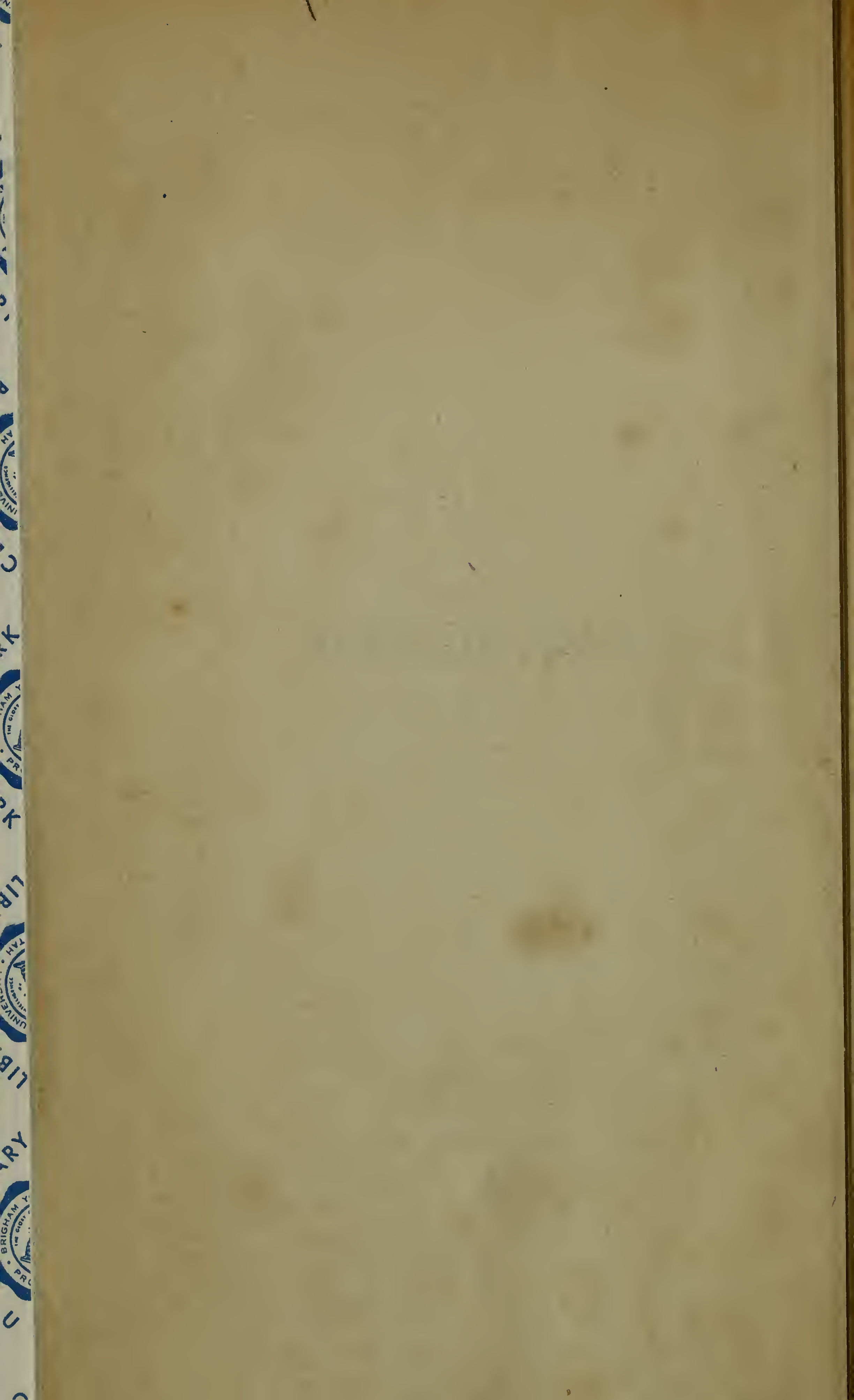
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE FIRMIN DANGIEN

3, rue de l'Homme-Sauvage, 3

1877



L'ÉGLISE ET L'ÉTAT



L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

DANS LEURS RAPPORTS MUTUELS

PAR

LE R. P. LIBERATORE

de la Compagnie de Jésus

Ouvrage traduit de l'italien sur la seconde édition
par un docteur en théologie du Collége romain, professeur
de Grand-Séminaire

(SUPERIORUM PERMISSU)

LANGRES

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE FIRMIN DANGIEN

3, rue de l'Homme-Sauvage, 3

1877

LETTRE DU R. P. LIBERATORE AU TRADUCTEUR

Roma, 2 Febbraio 1877.

Onorandissimo Professore,

Per quanto le mie occupazioni mi hanno permesso, ho dato una rapida occhiata alla traduzione, da Lei fatta, del mio libro LA CHIESA E LO STATO, sulle stampe che Ella ha avuto la gentilezza d'inviarmi. Io non ho tanta perizia dell' idioma francese, che possa assumermi di entrar giudice competente della bontà dello stile. Nondimeno per quel poco che io conosco di questa nobilissima sorella della lingua italiana, mi sembra che la sua traduzione sia riuscita elegante insieme e limpidissima, ed interprete fedele del mio dettato. Onde per questo capo io fo con Lei le mie congratulazioni.

Ma piu ancora io mi congratulo con Lei per un altro capo, ed è pel servizio, che cosi Ella ha reso alla causa

Rome, 2 Février 1877.

Monsieur le Professeur,

Pour autant que mes occupations me l'ont permis, j'ai donné un coup d'œil rapide à votre version de mon livre L'EGLISE ET L'ETAT DANS LEURS RAPPORTS MUTUELS, sur les épreuves que vous avez bien voulu m'envoyer. Je ne possède pas assez le français pour me poser en juge compétent des qualités du style. Néanmoins pour le peu que je connais de cette noble sœur de la langue italienne, votre traduction, ce me semble, est aussi élégante que limpide, et elle interprète fidèlement ma pensée. Je vous félicite donc sous ce rapport.

Mais je vous félicite encore plus du service que vous avez rendu par là à la cause de la vérité catho-

della verità cattolica. Oggidi il cosi detto Liberalismo, insignoritosi dapertutto degli ordinamenti politici, si e volto ad assaltar fieramente gli ordinamenti religiosi, pretendendo di sottomettere a sè la Chiesa di Cristo e capovolgere le relazioni che passano tra lei e lo Stato. Ora il mio libro è tutto inteso a ribattere si nefando attentato; e pero esso si aggiunge commilitone a tanti altri libri di scrittori cattolici, che pugnano per la medesima causa, sostenendo le divine ragioni della Chiesa contro le usurpazioni liberalesche. Onde il dargli cittadinanza eziandio nella Francia, dove arde, non meno degli altri paesi, la stessa guerra, è un accettar quivi un nuovo combattente in difesa della verità e della giustizia. Cio Ella ha fatto col suo faticoso lavoro. Io dunque torno a felicitarnela ed augurarnele dal benignissimo Iddio larga remunerazione di celesti favori.

Accolga, ecc.

Matteo Liberatore,

della Compag. di Gesù.

lique. Aujourd'hui, le soi-disant Libéralisme, maitre partout des institutions politiques, court à l'assaut des institutions religieuses : il prétend se soumettre l'Eglise du Christ et renverser les relations qui existent entre elle et l'Etat. Or tout le but de mon livre est de repousser ce criminel assaut; il se joint donc à tant d'autres écrits d'auteurs catholiques, qui militent pour la même cause et soutiennent les droits divins de l'Eglise contre les usurpations libérales. Lui donner droit de français, en France où, non moins ardente qu'ailleurs, se poursuit la même guerre, c'est donc y accueillir un nouveau combattant, défenseur de la vérité et de la justice. C'est ce que vous avez fait non sans fatigues. Je vous renouvelle donc mes félicitations, et souhaite que Dieu très-bon vous comble, en récompense, de célestes faveurs.

Agréez, etc.

Matthieu Liberatore,

de la Compag. de Jésus.

PRÉFACE

S'il est une chose qui importe souverainement au monde, c'est que la vérité y soit maintenue inaltérée, car la vérité est la lumière des bonnes actions. Aussi la Sagesse incarnée est-elle venue ici-bas, suivant ce qu'elle affirme, pour rendre témoignage à la vérité : « *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (1). »

Cette fin si haute et si sublime, affirmer et défendre la vérité, au moins dans ses principes les plus substantiels, est celle que l'on se propose en venant traiter ici la difficile matière des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Par les temps qui courent, ce n'est pas seulement utile, c'est absolument nécessaire, car elles sont grandes les ruines accumulées par la corruption moderne sur cette partie des fondements de la société.

(1) Joan. XVIII, 37.

L'incrédulité politique, devenue plus ou moins maîtresse de tous les Etats de l'Europe, fait de continuels efforts pour écarter de la vie civile toute influence religieuse, et dépouiller l'Eglise de tous ses droits les plus sacrés. Et non contente d'agir dans l'ordre des faits, elle s'est attachée à corrompre aussi, en ce sens, l'ordre des idées, cherchant ainsi à empoisonner les sources mêmes de la vie. Son inique entreprise viendrait-elle à réussir, nous retomberions dans les ténèbres du Paganisme. Encore que la malice des actes soit très-pernicieuse, néanmoins, tant que les principes sont saufs, l'esprit vivificateur, d'où peut revenir la vie, demeure sauf. Mais si, à la dépravation des actes, venait se joindre la perte des principes, il faudrait désespérer du salut du monde.

Voilà ce qui a hâté la publication de cet ouvrage, bien qu'il soit imparfait et remplisse à peine l'idée qu'il exprime. Les droits de l'Eglise y sont traités, mais non pas tous, et encore ne le sont-ils pas sous toutes les faces. De plus il n'a pas été écrit d'un jet, il est formé de divers articles qui parurent successivement dans la *Civiltà cattolica,* suivant les temps, et sans aucun dessein d'en constituer plus tard un tout qui répondît à une idée principale. Mais pressé par des amis de bon conseil, et plus encore par la nécessité des temps actuels, on a voulu les réunir en volume; et chose surprenante, l'on a vu que, moyennant quelques légères additions et un petit nombre de suppressions, on arriverait aisément

à les ramener à une certaine unité de plan. Tel qu'il est, on vous présente cet écrit, ô lecteur; faites-lui bon accueil, sachez lui pardonner ses défauts ; et plus encore que le mérite de l'œuvre, appréciez le bon vouloir de l'écrivain.

L'ouvrage se divise en trois livres; le premier examine quelle doit être la condition générale de l'Eglise par rapport à l'Etat, le second expose les maux qui reviennent à la société civile de la séparation de l'Eglise et de l'Etat; dans le troisième sont défendus les droits de l'Eglise, quelle que soit sa position vis-à-vis de l'Etat. Quelques petites répétitions n'ont pu être toujours évitées ; mais elles ne déplairont pas au lecteur, à cause de l'importance et de la gravité de la matière.

Pourtant cet ouvrage a un mérite dont on avoue éprouver un certain orgueil : c'est qu'il soutient la vérité en toute franchise, sans aucun de ces tempéraments qu'aurait pu conseiller le respect humain. Et cette manière a semblé absolument nécessaire pour atteindre le but que l'on se proposait. Les nations sont guérissables, et la guérison doit leur venir de la divine efficacité du vrai. La vérité vous délivrera, dit Jésus-Christ dans le saint Evangile (1). Mais la vérité, pour produire ce salutaire effet, doit être proposée dans toute sa pure intégrité. La vérité,

(1) Jean VIII, 32.

la vérité seule, la vérité toute entière, telle est la règle que doit suivre celui qui veut se promettre d'heureux fruits de sa parole.

On sait bien que certains esprits infirmes seront irrités de ce langage net et raide, et que d'autres le taxeront de présomptueux et d'inopportun. Nous sommes aujourd'hui dans une de ces crises extrêmes, où, loin de vouloir suivre la vérité, on ne veut même pas en entendre parler. Mais quoi ? Faudra-t-il donc, à cause de cela, se taire ? Au contraire, dans des circonstances si défavorables, il faut plus que jamais élever la voix et prêcher sur les toits ce qui, dans des temps meilleurs, était assez annoncé du haut des chaires. Grande est la force de la vérité, et, pour combattue qu'elle soit, elle doit finalement triompher de toutes les résistances les plus obstinées.

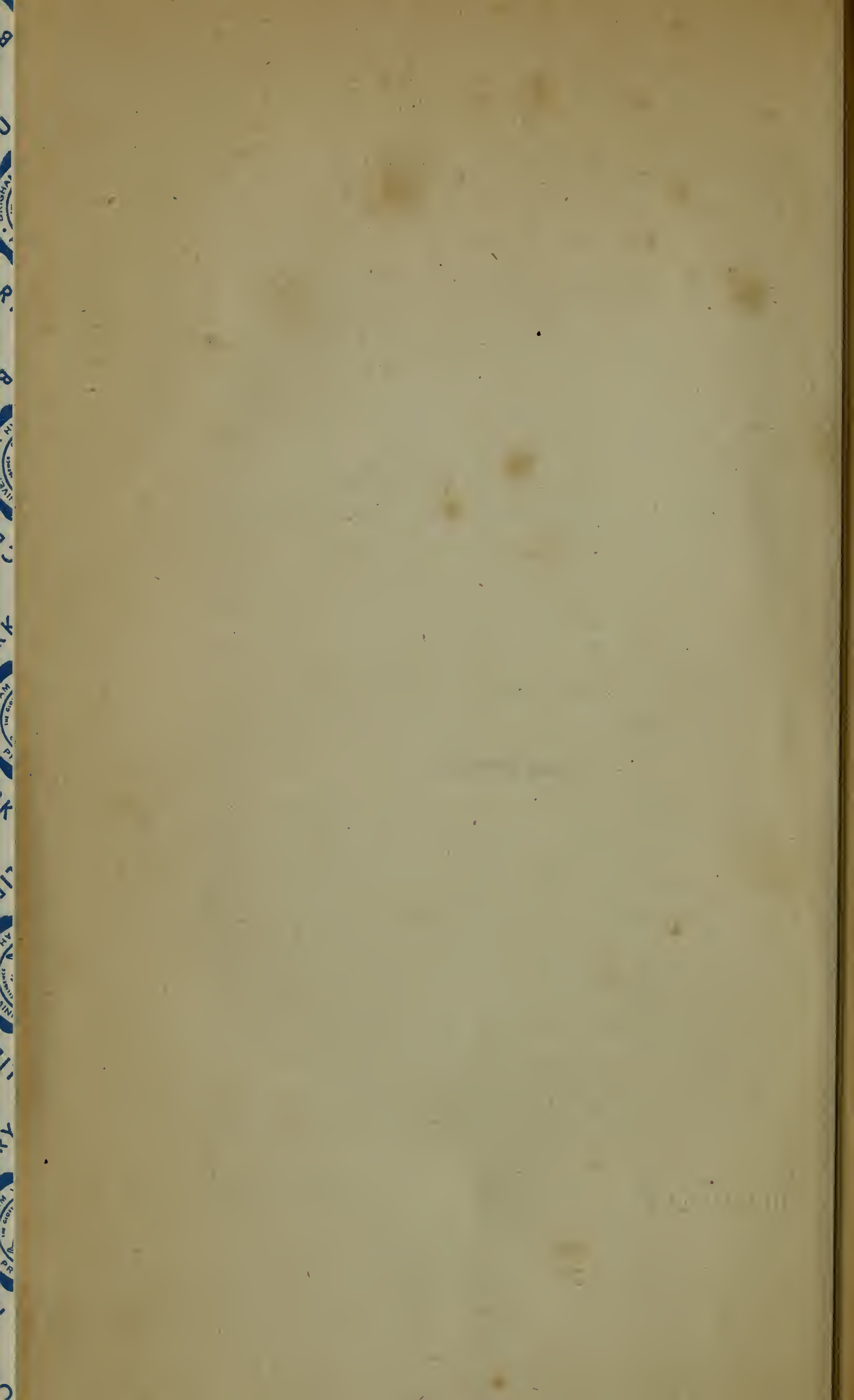
Du reste, voudrait-on même supposer que le monde ne doit plus redevenir sage, ni abandonner jamais plus les faux sentiers où il s'est égaré, on ne devrait pas pour cela cesser de lui montrer le chemin, qui seul peut lui faire éviter la ruine et la mort. Cela servira au moins à le rendre inexcusable et à justifier la Providence de Dieu. Telle fut la conduite de Jésus-Christ : « *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo* (1). » Telle fut

(1) Joan. xv, 22.

celle des apôtres, imitant Jésus-Christ ; et pourtant ils savaient qu'ils n'avaient à attendre du monde que persécutions, railleries et mépris : « *Prædicamus Christum crucifixum ; Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam* (1). » Nous publierons donc, nous aussi, les droits sacrés de l'Eglise et les devoirs de l'Etat vis-à-vis d'elle, encore que notre parole doive être un scandale aux juifs nouveaux, et paraître une folie aux nouveaux gentils. L'obligation des apôtres de la vérité est de la défendre jusqu'au sang ; l'issue de leur œuvre est dans la main de Dieu.



(1) 1 ad Cor. I, 23.



LIVRE PREMIER

De la condition de l'Eglise relativement à l'Etat

CHAPITRE Ier

LE CONCEPT LIBÉRAL

§ I

LES TROIS FORMES DE CE CONCEPT.

Emanciper l'Etat de l'Eglise est le mot d'ordre du libéralisme contemporain.

Il y a deux manières d'entendre cette émancipation, suivant qu'elle est soutenue ou par le libéralisme absolu ou par le libéralisme modéré ; à ce dernier se joignent beaucoup de ceux qui sont catholiques de cœur, sinon d'esprit et qui prennent le nom de catholiques libéraux. Le premier de ces deux libéralismes veut la susdite émancipation par voie de suprématie de la part de l'Etat ; le second, par voie de pleine indépendance vis-à-vis de l'Eglise ; pour les catholiques libéraux, ils soutiennent la séparation réciproque, non comme vérité spéculative, mais comme méthode pratique.

Le libéralisme absolu conçoit l'Etat comme le plus haut point auquel s'élève l'humanité dans son progrès social. Pour lui, l'Etat a la toute puissance ; nul pouvoir supérieur à lui, nul même qui lui soit égal ou qui ne lui soit soumis. Il est le pouvoir souverain et universel ; rien ne peut lui résister et tout doit lui obéir. Il est le droit par excellence, source de tous les autres droits et suprême

régulateur de toutes les relations humaines. En face de lui, il n'y a pas de droit, individuel ou domestique, inviolable, et beaucoup moins un droit sacré dont puisse se glorifier une autre société. Tous les droits sont inclus dans le droit public; et de celui-ci, l'Etat seul est promulgateur et juge. Les autres droits inférieurs dérivent de lui en vertu de la loi qu'il sanctionne, si bien que les lois de l'Etat sont la règle dernière des actes humains. Et parce que la société n'est pas stationnaire mais progressive, il s'ensuit que pas une loi, pas un droit et pas une institution n'est immuable, mais que tout dépend de la volonté sociale obéissant au progrès; or, cette volonté se manifeste par l'opinion publique de ceux en qui progresse l'humanité et devient loi par les représentants du peuple dans les Parlements.

A la bien considérer, cette théorie constitue l'esprit qui anime plus ou moins les constitutions de la moderne Europe, basées sur les fameux principes de 89. En face d'une pareille théorie, l'Eglise non-seulement perd toute sa prééminence par rapport à l'Etat, mais disparaît entièrement comme société parfaite et indépendante. Elle reste tout au plus simple collége comme toute autre association civile inférieure, soumise à l'Etat, tenant de l'Etat son existence morale. Et comme c'est l'Etat qui, par son bon plaisir, octroie à l'Eglise la jouissance de la vie publique, ainsi c'est lui-même qui en détermine et en mesure les droits, s'en réservant à lui-même le contrôle. C'est pour l'Eglise une condition sous quelque rapport inférieure à celle dans laquelle elle était sous les empereurs païens quand ils faisaient trève à leurs sanglantes persécutions.

Les libéraux modérés n'en viennent pas à cet excès. Ils défendent, non la suprématie, mais l'autonomie et la pleine indépendance de l'Etat, soit qu'ils la veuillent comme transaction, soit, pour dire plus vrai, qu'ils la

veuillent comme transition. Pour eux l'Eglise et l'Etat forment deux sociétés complètement libres et séparées l'une de l'autre, ayant chacune leur sphère propre. Ce qu'ils expriment par la formule : l'Eglise libre dans l'Etat libre.

La fin de l'Etat, dans leur opinion, n'est aucunement ordonnée à la fin de l'Eglise, et partant le pouvoir de l'un n'est en aucune manière subordonné au pouvoir de l'autre. Une telle subordination emporterait confusion. L'Etat est entièrement *sui juris* , maître de ses actes, sans aucun rapport aux intérêts religieux de ses sujets. C'est lui qui fait ses lois, sans souci d'autre chose, et qui en exige l'observation, quelqu'opposition qu'il y ait entre elles et les lois canoniques. Ce qui le guide dans ses déterminations, c'est l'intérêt politique seul et la prospérité temporelle des peuples. Tout au plus, par esprit de concorde, pourra-t-il s'entendre avec l'Eglise sur certains points, conclure des pactes libres et de libres conventions, traitant avec elle d'égal à égal, et ces conventions et ces pactes cessent leur effet par le changement des temps et des circonstances, de quoi l'Etat est juge. L'Eglise n'a pas de droits publics proprement dits, et par elle-même elle ne s'étend point à l'ordre matériel. Comme société spirituelle, elle est restreinte au seul domaine de la conscience interne; pour l'extérieur elle ne peut jouir que du droit individuel de la liberté commune. D'ailleurs le devoir de l'Etat est d'élargir le plus possible, au profit de tous, les frontières de cette liberté, en la faisant pleine et entière dans ce qui regarde le culte, la conscience, la presse, l'enseignement, les associations, bref toute la pensée et toute l'action de l'homme, pourvu toutefois que la paix publique n'en soit pas troublée.

De ce système se rapprochent, nous l'avons dit, un certain nombre de catholiques mêmes au cœur bon, mais à l'esprit égaré. Ils évitent la discussion des rai-

sons abstraites, mais s'en tenant aux faits concrets, ils estiment plus prudent et plus utile à l'Eglise qu'elle soit séparée totalement de l'Etat. Ils rappellent les dommages qu'elle a soufferts en raison de la servitude où les princes des temps passés essayaient de la tenir sous prétexte de protection. Ils lui conseillent de rompre cette union désastreuse, et se réduisant à ses seules forces morales, de ne requérir, de n'attendre du pouvoir civil aucun secours et de ne plus prétendre exercer d'influence sur quelque partie que ce soit du gouvernement politique. Quant aux libertés mentionnées plus haut, l'Eglise, disent-ils, peut et doit les accepter sans grande inquiétude. Car elles ne peuvent être qu'utiles puisque rien n'est plus conforme à la nature humaine que la jouissance de la pleine liberté politique et religieuse, étant secoué le joug de toute servitude et de toute contrainte. Du reste, c'est la tendance universelle de la société moderne; et aller contre, c'est le fait d'un insensé, et cela ne peut avoir d'autre résultat que d'aliéner toujours plus les esprits de la religion, au grand et irréparable détriment non-seulement de la société civile, mais aussi de l'Eglise. Ainsi parlent ces valeureux apologistes; et avec une simplicité qui nous ravit, ils se croient les vrais voyants, les vrais connaisseurs du monde, les prudents par excellence, les vrais zélateurs des intérêts catholiques; et ils se déchaînent avec fureur sur ceux qui les contredisent, tout en faisant néanmoins le panégyrique obligé de la charité et de la modération.

§ II

ABSURDITÉ DU LIBÉRALISME ABSOLU.

Il est aisé de le voir, le libéralisme absolu ne reconnaît pas la divinité de l'Eglise; autrement pourrait-il mécon-

naître en elle les droits qu'il a plu à son divin Fondateur de lui attribuer? Il nie l'ordre surnaturel, il nie le Christ en se renfermant dans les limites du pur rationalisme. D'où il suit qu'il se condamne lui-même par sa propre incrédulité et qu'il appartient à ce monde réprouvé que le Rédempteur a exclu de la prière qu'il fit à son divin Père (1). Donc et sans plus discuter, il n'est pas simplement anticatholique, il est antichrétien ; impossible à tout fidèle de le professer ou d'y adhérer de quelque manière. La question par rapport à lui est tranchée : *qui non credit, jam judicatus est* (2).

Néanmoins, pour faire comprendre la laideur d'un pareil système même dans l'ordre purement rationnel, faisons observer qu'il nie, en outre, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Et, en effet, lui serait-il possible de concevoir l'Etat comme une association souveraine, s'il ne limitait la destinée de l'homme à la sphère de la vie purement organique et matérielle? Toute société est spécifiée par sa fin, et celle-là est société suprême qui se rapporte à la fin suprême. Supposé donc que le sort de l'homme n'est pas achevé ici-bas, mais que d'immortelles destinées lui sont réservées au-delà de la tombe, il est clair, à ne s'en tenir même qu'à la seule lumière de la raison, qu'il ne peut y avoir d'autre association suprême que l'association religieuse, c'est-à-dire celle qui mène et conduit l'homme à son dernier et impérissable bien. Pour soutenir le contraire, il faut faire de l'homme le produit de la pure matière, destiné à se résoudre dans la matière. Seulement alors, l'Etat pourra juger que la fin de la prospérité temporelle, à quoi il veille, est de tous les biens de l'homme le plus grand, et que rien ne dépasse les

(1) *Non pro mundo rogo.* Joan. XVII, 9.

(2) Joan. III, 18.

limites de cette sphère. Et voilà pourquoi le système libéral absolu est applaudi non-seulement par les rationalistes, mais encore par les matérialistes. D'ailleurs en ce système l'erreur radicale, source de toutes les autres, c'est proprement la négation de Dieu. C'est ce qui explique comment les athées et les panthéistes en sont les plus grands promoteurs. Si Dieu est exclu ou (ce qui revient au même) s'il n'est pas distingué du monde, on comprend très-bien que la plus haute puissance de l'univers c'est l'homme, mais l'homme agrandi dans la société, je veux dire l'homme qui se développe au sein de la multitude, qui est régi dans la communauté. Un tel homme, au dire de l'athéisme, est le dernier perfectionnement auquel parvient la matière improduite. Par conséquent, il sera absolument maître de lui-même et se dictera, comme à ceux qui dépendent de lui, les règles de ce qu'il lui plaira d'appeler bien ou mal, juste ou injuste. Au contraire, Dieu admis, Dieu seul sera le Seigneur absolu et l'absolu législateur de l'univers comme il en est le créateur. Et partant l'homme, la société, le pouvoir, ne se regarderont plus que comme des créatures de Dieu, qui par là même reçoivent de lui la fin et la règle de toute activité honnête. Ce ne sera donc pas l'Etat, ni l'opinion publique, ni les caprices du progrès, mais ce seront les immuables principes de moralité et de justice dictés de Dieu et gravés par lui dans l'esprit de sa créature qui seront la mesure suprême des actes humains dans la vie privée comme dans la vie publique. L'Etat saura qu'il est une souveraineté subordonnée, qu'il remplit l'office de ministre d'une souveraineté supérieure, et qu'il doit conduire les peuples d'après la volonté de Dieu auquel il est lui-même soumis.

« Ecoutez-moi, rois, et entendez ; juges de la terre, instruisez-vous. Prêtez-moi l'oreille vous qui menez les multitudes et qui vous plaisez à voir les nations soumises à

votre empire! C'est le Seigneur qui vous a donné la puissance, et votre force vient du Très-Haut qui examinera vos œuvres et sondera vos pensées. Etant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé avec rectitude, et vous n'avez pas gardé les lois de la justice, et vous n'avez pas marché selon la volonté de Dieu. Vous le verrez bientôt et d'une manière terrible, il y aura un jugement très-dur d'exercé contre ceux qui commandent. Car le faible, on usera de miséricorde envers lui, mais les puissants seront puissamment tourmentés » (1).

Telle est, d'après les divines Ecritures, l'idée du pouvoir. C'est bien autre chose qu'un prince, première et dernière source du droit! Ces divines paroles nous font voir dans le gouvernement un simple ministre applicateur d'une loi qu'il reçoit; et au cas où il s'en écarte, ce qui lui est dû, ce n'est pas l'obéissance de ses sujets, mais au contraire un terrible châtiment qui lui viendra de son Seigneur. Et puisque Dieu, libre ordonnateur des choses, n'est pas tenu de nous faire connaître sa volonté uniquement par le moyen naturel de la raison, mais qu'il peut aussi nous la manifester, ce qu'il a fait du reste, par le moyen surnaturel d'une révélation positive, l'Etat est obligé de se conformer aussi à cette dernière dans le gouvernement des peuples et de la chercher là précisément

(1) *Audite ergo, reges, et intelligite; discite, judices finium terræ.*

Præbete aures, vos, qui continetis multitudines et placetis vobis in turbis nationum.

Quoniam data est a Domino potestas vobis, et virtus ab Altissimo; qui interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur.

Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis, nec custodistis legem justitiæ, neque secundum voluntatem Dei ambulastis.

Horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum his qui præsunt, fiet.

Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. Sap. VI, 2-8.

où Dieu l'a placée. Or Dieu l'a placée dans son Eglise. De l'Eglise donc l'Etat doit recevoir la règle morale suprême, et par conséquent accepter cette Eglise et la reconnaître non comme il lui plaît de l'envisager, mais telle que Dieu l'a constituée, respectant en elle les droits et prérogatives que son divin Fondateur a voulu lui départir. Tout cela est de la dernière évidence et de la logique la plus serrée pour qui admet Dieu. Le libéralisme absolu ne peut donc le nier sans s'appuyer sur la négation de Dieu. Mais c'est justement ce qui le condamne sans retour aux yeux des catholiques comme de tous ceux qui n'ont pas encore absolument perdu toute intelligence.

§ III

ABSURDITÉ DU LIBÉRALISME MODÉRÉ.

Le libéralisme modéré, à l'entendre du moins, veut non pas la suprématie de l'Etat, mais la pleine indépendance de celui-ci par rapport à l'Eglise. Il ne nie pas l'ordre surnaturel, il en fait seulement abstraction et l'écarte du gouvernement politique des sociétés. Néanmoins, quoique moins repoussant, il est tout aussi absurde que le libéralisme absolu, car tandis que celui-ci se fonde sur l'athéisme, celui-là se fonde sur le dualisme. Il ne nie pas l'existence de Dieu, mais il nie son unité. Et c'est ce qui fut très-bien remarqué par le Pape Boniface VIII dans sa fameuse bulle *Unam Sanctam* où il reproche aux fauteurs de l'autonomie absolue de l'Etat, de supposer qu'il y a dans le monde deux premiers principes. Aussi les libéraux de cette classe pourraient-ils fort bien être appelés de nouveaux Manichéens.

Assurément si autre est le créateur de l'Eglise et autre le créateur de l'Etat, si l'homme est ordonné à la vie

civile par un principe et à la vie religieuse par un autre principe, il est tout-à-fait naturel que les deux fins soient séparées, comme séparés aussi sont les deux pouvoirs qui y conduisent. Seulement comme en une pareille hypothèse le sujet soumis à l'une et à l'autre direction est identique, on pourrait, pour éviter la contrariété de deux impulsions opposées qui paralyseraient le mouvement, introduire un accord librement conclu entre les deux moteurs, par voie de concessions réciproques, à peu près comme dans le Manichéisme où, suivant quelques-uns, le principe bon et le principe mauvais en vinrent à une espèce de traité afin que les effets de l'un ne fussent pas entièrement détruits par ceux de l'autre. Au contraire, si tout le créé n'a qu'un seul principe, comme nous l'enseignent la raison et la foi, *unus est altissimus Creator omnipotens* (1), le système libéral, modéré tant qu'on le voudra, ne peut tenir debout. Si Dieu est un, une est l'ordonnance de l'univers, une la fin dernière de la création. Cette fin par rapport à celui qui ordonne les choses doit être la plus sublime et la plus avantageuse pour les choses qui sont ordonnées, ce qui ne peut être que la glorification de Dieu et la béatitude éternelle des créatures raisonnables. Or, c'est justement la fin où mène l'Eglise. L'Eglise n'est donc pas simplement une société parfaite (comment ne serait pas parfaite une société qui conduit au bien le plus parfait?), mais elle est aussi une société suprême entre toutes, sa fin étant suprême. Et il faut qu'à cette fin soit subordonnée toute autre fin inférieure, s'il est vrai que les biens secondaires revêtent, relativement au bien suprême, la nature de moyens, et que les moyens sont subordonnés à la fin. Il résulte de là avec une irrésistible évidence que *toute* société doit se soumettre à l'Eglise

(1) Eccli. I, 8.

et recevoir d'elle et la règle et la direction. Donc qu'on exalte l'Etat et qu'on en exagère la perfection tant qu'on voudra, il est une chose qu'on ne peut décliner, sa subordination à l'Eglise, à moins pourtant qu'on ne veuille transformer l'Etat même en Eglise et le prince en Pontife. Mais alors il faudrait adhérer à la doctrine boiteuse de l'anglicanisme ou du schisme russe et prouver que ce n'est pas à Pierre, mais à Tibère, que le Christ a dit ces paroles de l'Evangile : « *Pais mes brebis, je t'établis fondement de mon Eglise.* »

Et il ne sert de rien d'invoquer la diversité des deux ordres dont l'un est temporel et l'autre spirituel. Cette diversité emporte avec soi pour l'Etat une indépendance relative, mais nullement une indépendance absolue. Voici seulement ce qu'elle peut faire : que dans les choses qui par elles-mêmes et directement se rapportent exclusivement au bien-être de la vie présente, comme les finances, l'armée, le commerce, la paix publique, les relations internationales, l'Etat agisse de son propre mouvement et en pouvoir suprême. Mais en aucune manière elle ne peut faire que dans les choses qui regardent directement et par elles-mêmes la piété et la justice et les mœurs, l'Etat ne doive se conformer aux prescriptions de l'Eglise ; et que de plus dans les choses qui sont, comme nous l'avons dit, de sa compétence il n'ait le devoir négatif de ne rien faire de préjudiciable à la moralité de ses sujets et au culte dû à Dieu.

Le contraire aurait-il lieu, il est évident que l'Eglise a le droit de corriger et d'annuler toutes les dispositions injustes et immorales qui auraient été prises dans l'ordre même temporel, cela étant absolument requis pour qu'il y ait harmonie entre les deux ordres dans le mouvement qu'ils impriment au corps moral un et identique, à la société identique et une soumise à tous les deux.

Cette dépendance, dit-on, produit la confusion, c'est le

fantôme agité par les adversaires. Mais pour en faire voir la puérilité, pas n'est besoin de longs raisonnements. Y a-t-il confusion de la société domestique et de la société civile, parce que celle-là, toute autonome et indépendante qu'elle est dans sa sphère, est subordonnée à celle-ci? Et pourtant les deux fins sont beaucoup plus rapprochées entre elles, puisqu'elles sont toutes deux contenues dans l'ordre naturel. Il y a confusion entre deux termes différents, seulement quand l'un perd sa nature pour prendre celle de l'autre. Absolument comme pour qu'il y ait confusion entre l'âme et le corps, il faut ou matérialiser la première, ou spiritualiser le second. Il suit de là qu'il y aurait confusion de l'Eglise et de l'Etat, si l'Eglise était subordonnée à l'Etat, cela ne pouvant arriver sans faire perdre à l'Eglise son caractère surnaturel et sans rabaisser sa fin aux seuls intérêts de la vie présente. Mais il ne résulte aucune confusion de la subordination de l'Etat à l'Eglise. La raison en est que par une telle subordination on ne dénature aucun des deux termes, on les relie seulement ensemble en vertu d'une relation qui est dans l'ordre. Usons ici encore de l'exemple de l'âme et du corps. Le corps se confond-il avec l'âme parce qu'il lui est subordonné? Cela aurait lieu si, par une telle subordination, le corps se transformait en une faculté de l'âme. De même l'Etat se confondrait avec l'Eglise, si, renonçant à tout bien terrestre, la société civile devenait un couvent de religieux, et s'il ne restait plus au pouvoir politique qu'à exécuter les ordres de l'Evêque.

Mais est-ce là ce que nous défendons? Est-ce même une hypothèse réalisable? Sans compter la sainteté de l'Eglise et sa position dans le monde, sainteté et position qui sont une garantie contre un pareil renversement d'idées et une pareille usurpation de droit, la nature même de l'homme y oppose un obstacle insurmontable. Quoi qu'on dise pour faire servir la vie présente à l'acquisition

de la vie future, il n'arrivera jamais que la société (loin de pécher en cela par excès) soit généralement parlant dans son état normal sous ce rapport, si grande est la tendance de notre nature viciée vers les biens sensibles. Imaginez s'il est à craindre que tous les hommes deviennent des cénobites ! Le pouvoir politique de son côté est d'un naturel si envahisseur que c'est un miracle de pouvoir l'empêcher d'usurper les droits d'autrui, tant il est loin de se laisser dépouiller des siens. Du reste, le péril de l'abus n'est jamais un bon argument pour exclure l'usage, surtout quand l'usage est imposé par la nature, et que sans lui il est impossible au sujet d'accomplir même les actes qui lui sont propres.

Et c'est justement notre cas. Séparé de l'Eglise, l'Etat ne peut plus, comme il le devrait, parvenir à la fin même de la société civile. Il est foré d'accorder les libertés dont nous avons parlé plus haut, et ces libertés répugnent grandement à l'idée de société et de gouvernement. Par lui-même l'Etat n'est pas juge de ce qui regarde la religion. Donc séparé de l'Eglise qui de par le Christ est la promulgatrice infaillible de la vérité, il ne peut se dispenser d'accorder la liberté des cultes. L'Etat n'est pas même bon juge de la morale. Donc, s'il n'est assisté par l'Eglise, il doit accorder la liberté de conscience et la faculté de suivre toute doctrine qui ne contredit pas de prime-abord l'enseignement des premiers principes de la raison. Et sur quoi l'Etat s'appuierait-il pour restreindre encore cette liberté? sur la science et la philosophie naturelle ? Mais les philosophes à meilleur droit que les princes pourraient enseigner l'une et l'autre. Nous interrogerons donc les philosophes? Mais, outre que les philosophes eux-mêmes sont souvent en désaccord, qui leur donnerait le droit d'imposer leurs propres idées à toutes les autres intelligences? Que Dieu puisse commander à l'esprit de ses créatures, c'est une chose incontestable.

Qu'il exerce ce droit par le moyen d'un *magistère* visible qu'il a établi lui-même et auquel il a promis son assistance pour qu'il ne défaille jamais, il n'y a rien non plus en cela qui ne soit raisonnable et très-conforme au besoin de l'humanité. Mais que ce même droit vienne à être dévolu à un homme, seulement parce qu'il est ou qu'il se croit plus savant que les autres, c'est ce que personne n'admettra, et surtout ceux qui, à tort ou à raison, sont convaincus de pouvoir rivaliser avec lui. La séparation de l'Eglise et de l'Etat étant admise, il doit être libre à tout citoyen de dire et de faire tout ce qu'il lui plaît, jusqu'à la limite au-delà de laquelle il heurterait les premiers principes de l'intelligence et les premières prescriptions de la syndérèse.

Mais alors l'idée de société humaine et de chef politique subsiste-t-elle encore? Quiconque n'est pas égaré par les délires du rationalisme moderne, répondra que non. Et, en effet, l'état social est donné à l'individu comme une aide pour parvenir à sa destination de la terre, et l'élément principal et essentiel de cette destination c'est, à n'en pas douter, l'honnêteté des mœurs : *Virtuosa vita est congregationis humanæ finis*, dit saint Thomas (1). Et il en donne pour raison qu'il faut porter le même jugement sur la fin de la multitude que sur la fin de l'individu, la multitude n'étant que l'individu agrandi par son union avec d'autres. *Idem judicium oportet esse de fine totius multitudinis et unius* (2). Si donc la vertu est la fin de l'individu, la fin principale de la multitude associée ne peut être que la vertu. Mais de quelle manière le prince pourvoit-il à cette fin, si, excepté dans les premiers principes du vrai et de l'honnête, il lâche la bride dans tout le

(1) *De Regimine Principum*, XIV.

(2) *Ibid.*, l. c.

reste à tous les désordres moraux? Et cet inconvénient grandit bien davantage s'il accepte intégralement le système libéral dans lequel on pose en principe que le prince n'a pas à s'occuper de l'ordre moral et qu'une seule chose lui revient : le souci de l'ordre matériel. D'après ce système celui qui gouverne devra ne plus se souvenir qu'il est homme et qu'il a une société d'hommes à conduire, attendu qu'il est impossible de séparer dans l'homme l'ordre matériel de son rapport à l'ordre moral, tout comme il est impossible de séparer en lui, tant qu'il reste homme, le corps de l'âme.

On doit en dire autant de l'idée de société. Elle emporte avec elle une union d'efforts pour obtenir la fin commune. Or, de même que l'acte extérieur se fait sous l'empire de la volonté libre, ainsi la volonté libre est mue par le bien que lui propose l'intelligence. Par suite l'union des hommes n'est pas humaine, si avec l'union des corps ne se trouve aussi celle des intelligences et si l'unité d'action n'est pas accompagnée de l'unité de volonté et de sentiment. Mais cette unité, comment est-elle possible, quand le système même tend à la division des pensées et des affections, par la liberté qu'il accorde de professer et d'inculquer toute doctrine, de suivre et d'accréditer toute tendance? Et l'expérience le démontre avec l'évidence du fait; au vu de tout le monde, dans les Etats qui jouissent d'une constitution libérale, les dissentiments, les dissensions, les partis, les haines divisent tellement la même nation, le même peuple qu'on peut bien dire d'eux que :

...... l'un l'altro si rode
Di quei che un muro ed una fossa serra (1).

C'est assez de regarder un Parlement où se trouve pourtant la crême du libéralisme pour voir la concorde que

(1) Dante. *Purgatorio*, VI.

cette théorie est capable de produire. Et tandis que dans les Parlements la manifestation de ce désaccord ne va guère au-delà des violences de langage, dans les multitudes élevées à la libérale elle passe à des actes beaucoup plus déplorables qu'il faut parfois réprimer avec du sang. Est-ce là la paix, principale fin de l'institution de la société civile?

La division des esprits, dira-t-on, se rencontre aussi dans les gouvernements qui ne sont pas libéraux. C'est vrai, mais au moins n'éclate-t-elle pas au dehors pour étendre aux autres sa contagion, et en tous cas ce n'est pas en vertu même du système gouvernemental qu'elle se produit, mais seulement par suite de la fragilité humaine. Dans les gouvernements libéraux, rien ne l'empêche de s'étendre, et elle naît du système lui-même qui est, nous l'avons vu, l'inévitable conséquence de la séparation d'avec l'Eglise.

§ IV

ABSURDITÉ DU SYSTÈME CATHOLIQUE LIBÉRAL.

Le vice radical des catholiques libéraux est l'incohérence. Cela ressort de ce qui a été dit jusqu'ici, car si le libéralisme même entendu au sens modéré est une doctrine hétérodoxe, il y a évidente et solennelle contradiction à vouloir y adhérer et faire en même temps profession d'orthodoxie. Les catholiques libéraux rejettent le manichéisme en principe, mais ils l'approuvent en pratique; ils l'écartent de la cause, mais ils l'introduisent dans l'effet. Ce qu'il ne sera pas mauvais d'éclaircir un peu plus au long.

Et d'abord leur incohérence apparaît en ce qu'ils veulent faire abstraction des principes qu'ils appellent injurieusement des principes abstraits.

Mais ces principes sont-ils vrais, oui ou non? Nier qu'ils le soient, ils ne le peuvent pas, à moins de renoncer au catholicisme, puisqu'en dernière analyse ces principes se réduisent à des vérités de foi, telles que celles-ci : l'ordre naturel doit être subordonné à l'ordre surnaturel, la nature à la grâce, la vie présente à la vie future. Et puisque ces vérités ne le sont pas pour l'individu seulement, mais pour l'homme en quelqu'état qu'il soit, on voit d'ici la conséquence qui en résulte pour ce qui regarde l'ordre social. Les libéraux catholiques (au moins le plus grand nombre) admettent cette conséquence prise en soi, seulement ils n'en veulent pas l'application.

Mais grand Dieu! est-ce que ce ne sont pas des vérités pratiques, c'est-à-dire destinées à régler nos actes? Et peut-on sans incohérence admettre une vérité destinée à régler nos actes, et ne vouloir pas qu'elle en vienne à les régler en effet?

Les circonstances le défendent, reprennent-ils. Ceci est une autre affaire. Si telle est vraiment la considération qui vous fait agir, tenez-vous-y. Distinguez, comme on l'a dit heureusement, la thèse de l'hypothèse. Dites hautement que l'alliance de l'Etat avec l'Eglise, et par suite l'harmonie entre les deux pouvoirs est nécessaire en soi et imposée par le plan de Dieu, mais que par malheur le monde actuel n'en veut rien savoir. Louez donc l'alliance et déplorez l'aveuglement et la malice du monde. Mais ce n'est pas ce que vous faites. Au contraire, vous conseillez à l'Eglise de rompre par sa propre initiative toute attache avec l'Etat, de ne prétendre à aucune ingérence dans ses affaires, de rentrer dans les limites de l'ordre purement spirituel; et vous apportez pour raison que l'Eglise en aura plus d'avantage!

En quoi nous voyons une nouvelle contradiction. Comment, en effet, peut-il être plus avantageux de faire l'opposé de ce qui est dans le plan divin? Ou il faut nier que

l'accord de l'Eglise et de l'Etat soit voulu de Dieu (et alors nous voilà de nouveau à la négation des principes), ou il faut soutenir qu'il est plus avantageux à l'Eglise et à l'Etat de mettre à exécution le plan divin, et que ne pouvoir le faire en des circonstances données, c'est un mal qu'on peut déplorer, mais qu'on ne doit jamais louer et beaucoup moins conseiller.

Mais que de maux l'Eglise a eu à souffrir de la part des princes qui se faisaient ses protecteurs ! Qu'on se rappelle ses luttes avec les empereurs de Byzance , les Césars d'Allemagne, les rois de France, d'Espagne et les autres ! Fort bien ; tel est le lieu commun qu'on ne se lasse pas d'invoquer. Mais que prouve-t-il? Une seule chose : les efforts de l'homme dépravé pour corrompre l'œuvre de Dieu. Mais parce que l'homme essaie de corrompre l'œuvre de Dieu, faut-il pour cela la méconnaître ou l'abandonner? D'abord l'objection que l'on fait péche par incomplète énumération, elle ne regarde en effet que le mal et ne voit pas le bien ; elle ne rapporte que les maux mêlés au bien, et ne parle pas des biens considérables qui demeuraient et couvraient le mal. Si parfois la protection des princes dégénérait en oppression, le plus souvent elle était une aide et un appui pour l'Eglise. Ensuite l'objection péche par défaut de comparaison. Car s'il s'agissait de peser les maux que les princes firent souffrir à l'Eglise et ceux que les libéraux sont en train de lui faire souffrir, nous ne savons trop de quel côté pencherait la balance. Ne parlons pas de l'Italie où le système politique est le libéralisme absolu ; n'avons-nous pas quelqu'autre pays où le libéralisme implanté par une majorité catholique paraît avoir tous ces tempéraments, toutes ces prudentes réserves qui doivent en assurer le prétendu bienfait, et où malgré cela l'Eglise reçoit de si graves blessures qu'on ne sait où elles aboutiront dans un avenir plus ou moins prochain ? Enfin l'argument péche par fausse consé-

quence. En effet, de ce que des abus s'introduisent dans un système nécessaire en soi et prescrit de Dieu, il s'ensuit uniquement qu'on doit tout faire pour séparer le bien du mal, mais nullement qu'on doit les rejeter l'un et l'autre pour se tourner vers un autre système criminel en soi et contraire au plan divin.

Cette dernière chose, disent-ils enfin, encore qu'elle soit désirable, n'est plus possible; le siècle y répugne, et s'obstiner à la soutenir n'aboutirait qu'à irriter les esprits et à augmenter leur aversion pour l'Eglise. Il y aura plus de prudence à faire, comme on dit vulgairement, de nécessité vertu, et, en acceptant un état de choses que nous ne pouvons faire disparaître, à empêcher une ruine totale. Tel est le raisonnement capital des adversaires. Seulement de cette manière, les catholiques libéraux tombent, à notre idée, dans une incohérence sans pareille puisqu'ils sortent complétement de la question. Il ne s'agit pas ici de savoir si, la mauvaise volonté du monde étant posée, on doit patienter et essayer d'en tirer le meilleur parti possible, mais il s'agit de savoir s'il convient d'approuver une condition sociale pareille et de la soutenir de ses efforts. Dans les trois premiers siècles aussi, l'Eglise persécutée dut vivre comme elle put, mais était-ce pour cela un état de choses à glorifier et devait-on travailler à le rendre durable? Nous savons bien que le monde est malade et qu'il court à sa perte en furieux. Mais c'est justement pour cela qu'il faut le guérir, et par la persuasion et par des actes l'amener à réfléchir. Favoriser en ce cas-là ses volontés, flatter ses folles visées, c'est le trahir. Que diriez-vous d'un médecin qui, pour ne pas irriter son malade, laisserait envenimer ses plaies? Vous l'accuseriez de pitié cruelle et malavisée. Et si ce médecin soutenait en outre que ce régime, mortel d'après les règles de l'art, est néanmoins salutaire en pratique, attendu la volonté du malade, ne croiriez-vous pas qu'il a perdu le sens?

CHAPITRE II

LE CONCEPT CATHOLIQUE.

Nous venons de voir les trois formes du concept libéral relativement aux rapports de l'Eglise et de l'Etat et nous en avons montré l'absurdité ; mais pour qu'il y ait égalité il faut nous arrêter quelque peu à considérer le concept des catholiques sans épithète.

§ I

EXPOSITION DU CONCEPT CATHOLIQUE.

Le catholicisme pur n'admet aucune de ces trois prétentions. Il n'admet pas la suprématie de l'Etat, parce qu'elle se fonde sur la négation de Jésus-Christ, de l'immortalité de l'âme, de l'existence même de Dieu. Il n'admet pas l'indépendance absolue de l'Etat, parce qu'elle se fonde sur la négation de l'unité de Dieu et professe un dualisme insensé. Enfin il n'admet pas la séparation même uniquement pratique de l'Eglise et de l'Etat, parce que c'est une désastreuse incohérence fondée sur le divorce de la théorie et de la pratique, des dispositions de l'homme et des plans de Dieu. Il soutient comme nécessaire l'harmonie entre l'Eglise et l'Etat, harmonie qui vient de la subordination de l'un à l'autre. Sans cela ce serait un mot

vide de sens ; car la concorde, la paix n'est que la permanence de l'ordre, et point d'ordre possible dans les choses si elles ne sont disposées suivant l'exigence de leurs mutuels rapports. C'est une doctrine qui est commune parmi les catholiques, comme Suarez l'affirme expressément; après avoir établi cette thèse: *Dicendum est potestatem ecclesiasticam non solum esse in se nobiliorem, sed etiam superiorem, et habere sibi subordinatam et subjectam potestatem civilem,* il ajoute: *Est conclusio hæc certa et communis apud catholicos* (1). Et il dresse en preuve de son assertion une longue liste de théologiens et de Papes dont l'enseignement, sans aucun doute, doit servir de règle à qui veut avoir du catholique non-seulement le nom, mais encore la réalité. Nous rapporterons ailleurs un assez grand nombre de ces autorités; pour le moment, citons-en deux seulement, un Docteur et un Pape. Saint Thomas dans son premier livre *de Regimine Principum* raisonne ainsi: La société humaine a pour fin la vie vertueuse, puisque les hommes ne s'unissent en société que pour s'entr'aider à bien vivre, et que bien vivre pour l'homme, c'est vivre dans la vertu. Néanmoins c'est une fin qui ne peut pas être absolument la dernière, puisque l'homme, par son âme immortelle, est ordonné au bonheur éternel, et que la société instituée au profit de l'homme ne peut faire abstraction de ce qui est le bien suprême de celui-ci. La fin dernière de la société n'est donc pas de vivre dans la vertu, mais de parvenir par la vie vertueuse au bonheur éternel. Or, on ne parvient au bonheur éternel que sous la conduite et la direction du Christ, lequel n'a pas commis ce soin ici-bas aux princes séculiers, mais au sacerdoce qu'il a institué, et surtout au prince des prêtres, à son Vicaire, au Pontife romain. Il faut donc que les

(1) *De Legibus,* l. IV, c. IX.

princes chrétiens demeurent soumis au sacerdoce chrétien et principalement au Pontife romain, puisque de celui que regarde le soin de la fin dernière doivent dépendre ceux à qui revient le soin des fins prochaines ou intermédiaires (1).

Ce raisonnement est la limpidité même et il est irréfutable. Quelle est, en effet, la proposition qu'on pourrait reprendre? Serait-ce celle où il est dit que la fin de la société civile consiste dans la vie vertueuse? Mais pour cela il faudrait nier ou que la société est instituée pour le bien des hommes qui en font partie, ou que le premier des biens de l'homme à l'état social, celui par conséquent qui par rapport aux autres a la raison de fin, est la vertu. Et encore nierait-on cette proposition, qu'on ne gagnerait absolument rien, car il est trop évident, quelle que soit la fin qu'on assigne à la société civile, qu'elle doit toujours être subordonnée à la fin dernière, à moins qu'on ne veuille faire de l'homme une brute sans autre destinée que le bien-être de la vie présente. Supposé ensuite que la fin civile est de sa nature subordonnée à la fin religieuse, tout le monde le voit, la conséquence nécessaire qui en découle est que le pouvoir qui conduit à la première doit être subordonné au pouvoir qui mène à la seconde.

(1) *Ad hoc homines congregantur ut bene simul vivant; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanæ finis... Quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur qui consistit in fruitione divina, oportet eumdem finem esse multitudinis humanæ. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam... Hujus regni* (c'est-à-dire de l'Eglise) *ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum et præcipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, romano Pontifici; cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi.* De Reg. Princ., l. I, c. XIV.

Voyons maintenant de quelle manière la même vérité est exposée par un Pape. Prenons Boniface VIII qui l'a affirmée plus expressément que tout autre dans sa bulle dogmatique *Unam Sanctam Ecclesiam* (1). Le Saint-Père commence par établir l'unité de l'Eglise, cette grande et universelle société dans laquelle tous les chrétiens ne forment qu'un seul corps. De ce corps qui est un, poursuit-il, une doit être absolument la tête; et cette tête, invisiblement c'est le Christ, visiblement c'est son Vicaire en terre, le Pontife romain auquel le Christ lui-même a confié l'office de Pasteur suprême de l'Eglise. Mais si une est la tête, il faut que tout ce qui se trouve dans ce corps ou lui appartient de quelque manière lui soit soumis. Il faut donc que le glaive matériel, symbole du pouvoir

(1) *Il est des revues et des publicistes de l'école libérale qui s'irritent d'entendre appeler cette bulle dogmatique. Mais elle l'est évidemment, soit en raison de sa matière, soit en raison de l'autorité dont elle émane. Le Pape y parle à l'Eglise universelle, en sa qualité de Docteur, sur des points doctrinaux de la plus haute importance comme est certainement celui des relations de l'Eglise et de l'Etat. Enfin il termine sa bulle par une définition expresse :* SUBESSE ROMANO PONTIFICI OMNEM HUMANAM CREATURAM, DECLARAMUS, DICIMUS, DEFINIMUS ET PRONUNCIAMUS OMNINO ESSE DE NECESSITATE SALUTIS. *Quant à son autorité, elle a déjà celle de Boniface VIII, suffisante par elle-même, et de plus celle de Léon X qui la confirma dans la bulle qu'il donna pour condamner et annuler ce qu'on appelle la Pragmatique sanction de France. Enfin elle a l'approbation d'un concile œcuménique qui fut le cinquième de Latran. Voici les paroles du Pape Léon :* CUM DE NECESSITATE SALUTIS EXISTAT, OMNES CHRISTIFIDELES ROMANO PONTIFICI SUBESSE, PROUT DIVINÆ SCRIPTURÆ ET SANCTORUM PATRUM TESTIMONIO EDOCEMUR AC CONSTITUTIONE FEL. MEM. BONIFACII PAPÆ VIII, SIMILITER PRÆDECESSORIS NOSTRI QUÆ INCIPIT UNAM SANCTAM, DECLARATUR; PRO EORUMDEM ANIMARUM SALUTE AC ROMANI PONTIFICIS ET HUJUS SANCTÆ SEDIS SUPREMA AUCTORITATE, ET ECCLESIÆ SPONSÆ SUÆ UNITATE ET POTESTATE CONSTITUTIONEM IPSAM, SACRO PRÆSENTI CONCILIO APPROBANTE, INNOVAMUS ET APPROBAMUS. *Or une bulle qui est sanctionnée par deux Papes avec l'approbation d'un concile œcuménique, et qui renferme une définition solennelle, est sans contredit une bulle dogmatique.* Corpus Juris Canonici t. 2, sept. Decr., l. III, tit. VII, De Conciliis.

civil, soit subordonné au glaive spirituel, symbole du pouvoir ecclésiastique. Ainsi l'exigent indispensablement et le bon ordre et le rapport voulu des choses dont c'est une loi divine que les inférieures soient soumises aux moyennes, et celles-ci aux supérieures. Or ce n'est ignoré de personne : la puissance ecclésiastique dépasse autant en noblesse et en dignité la puissance terrestre, quelle qu'elle soit, que les intérêts spirituels surpassent les intérêts temporels (1).

Cette décision est péremptoire, et l'on ne peut la rejeter sans cesser d'être catholique. Du reste outre l'autorité qu'elle a pour elle, la raison qu'elle apporte est très-convaincante. En effet il n'y a qu'un insensé qui puisse imaginer qu'ayant toutes deux leur origine en Dieu, la puissance spirituelle et la puissance temporelle en dérivent sans ordre entre elles, ou ce qui est pis avec un tel désordre que la plus noble, je veux dire la spirituelle, soit soumise à la temporelle. Pareillement on ne peut pas concevoir que les hommes, formant un seul corps (car la personnalité humaine est une et ne peut se scinder en deux), n'aient pas en dernière analyse un seul chef suprême de qui vient la suprême direction à laquelle doit se

(1) *Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam, urgente fide, credere cogimur et tenere... Igitur Ecclesiæ unius et unicæ unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus (videlicet) et Christi Vicarius Petrus Petrique successor, dicente Domino ipso Petro :* PASCE OVES MEAS... *Oportet gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam cum dicat Apostolus :* NON EST POTESTAS NISI A DEO, QUÆ AUTEM SUNT A DEO ORDINATÆ SUNT, *non ordinatæ essent, nisi gladius esset sub gladio, et, tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est, infima per media in suprema reduci. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt.* Corpus Juris canonici, t. 2. Extrav. commun., l. I, tit. VIII.

conformer toute direction secondaire. Sans cela il ne peut y avoir que bouleversement et confusion (1).

§ II

AUTRES PREUVES.

« Le fondement principal de cette vérité (ainsi parle Suarez exposant le même sujet) est fourni et par la raison et par l'autorité. Il se tire en effet de l'unité de l'Eglise de Jésus-Christ, unité suffisamment indiquée dans l'Evangile et expliquée par saint Paul écrivant aux Corinthiens : *Tous nous avons été baptisés pour être un seul corps* (2), et aux Romains : *Quoique beaucoup, nous sommes un seul corps dans le Christ* (3); aux Ephésiens (4) il dit la même chose et souvent ailleurs. Le Christ Seigneur a donc fait de son Eglise un unique royaume spirituel dans lequel un seul également doit être Roi et prince spirituel. Donc il est nécessaire que la puissance temporelle lui soit soumise comme le corps est soumis à l'âme. C'est par cet exemple que saint Grégoire de Nazianze explique la subordination des deux pouvoirs (5). Et avec raison. De même en effet que l'homme ne serait pas bien ordonné, si le corps n'était soumis à l'âme, ainsi l'Eglise ne serait pas convenablement instituée, si la puissance temporelle n'était soumise à la puissance spirituelle... Où est un seul corps il faut qu'il y ait une seule tête qui de quelque manière ramène tout à soi, autrement il n'y aurait ni paix, ni unité parfaite possible. Mais l'Eglise de Jésus-Christ est

(1) *Unum corpus, unum caput. Oportet igitur gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati.* Ibid. l. c.
(2) 1 Corinth. XII, 13.
(3) Rom. XII, 5.
(4) Eph. IV *passim.*
(5) Orat. 17 ad popul. timore perculsum.

un seul corps comme nous avons dit, donc malgré qu'il existe en elle diverses puissances, diverses magistratures, il est nécessaire qu'elles soient toutes subordonnées entre elles, de sorte qu'elles soient en quelque façon ramenées à l'unité. Donc ou la puissance spirituelle est subordonnée à la puissance temporelle, ou celle-ci à celle-là. La première partie de la disjonctive n'est pas possible parce que, comme raisonne le Pape Boniface d'après saint Paul, les choses qui sont de Dieu sont ordonnées, et ce serait l'ordre renversé, si le spirituel était soumis au temporel; c'est donc la seconde partie qu'il faut admettre (1). »

« Il est une autre preuve qu'on peut tirer de l'obligation où sont les Papes de rendre compte à Dieu des âmes des rois et de les paître en vertu de leur autorité. Par ces paroles : *Pais mes brebis*, les rois aussi et les empereurs furent assujettis à Pierre, parce qu'eux aussi sont du nombre des brebis du Christ. Donc eux aussi doivent être régis par Pierre; car, comme nous l'avons expliqué, dans le mot *paître* est aussi contenue la puissance de régir. Et ne dites pas que cela s'entend de la puissance spirituelle; non, parce que le gouvernement temporel, pour être juste et bon doit avoir une règle spirituelle. Donc il est néces-

(1) *Sicut homo non esset recte compositus nisi corpus esset animæ subordinatum, ita neque Ecclesia esset convenienter instituta, nisi temporalis potestas spirituali subderetur... Ubi est unum corpus, necesse est esse unum caput ad quod omnia aliquo modo revocentur; quoniam alias neque pax neque perfecta unitas posset esse in corpore. Ecclesia autem Christi unum corpus est ut diximus. Ergo quamvis in eo sint plures potestates seu magistratus, necesse est ut inter se habeant subordinationem ita ut ad unum aliquo modo revocentur propter rationem factam. Ergo vel spiritualis potestas subordinatur temporali, vel e contrario. Primum dici non potest, nam ut ibidem ex Paulo affert Pontifex :* QUÆ A DEO SUNT, ORDINATÆ SUNT, *esset autem perversus ordo si spiritualia subjecta essent temporalibus; ergo secundum necessario dicendum est.* De Legibus, l. IV, c. IX, n. 3.

saire que la puissance temporelle de régir soit réglée par la puissance spirituelle, et cela est lui être soumise et subordonnée. Et voilà comment les Papes doivént rendre compte à Dieu des rois et des empereurs, en tant que c'est à eux qu'il appartient de les reprendre et de corriger les fautes qu'ils font non-seulement comme hommes, mais aussi comme rois, dans l'exercice de leur puissance (1). »

Et puisqu'on vient encore de rappeler la comparaison du corps dans ses rapports avec l'âme, développons-la dans la forme élégante que lui a donnée Bellarmin : « Tels, dit-il, les rapports de l'esprit et de la chair dans l'homme, tels les rapports des deux pouvoirs dans l'Eglise. La chair et l'esprit en effet sont comme deux républiques qui se trouvent tantôt séparées tantôt conjointes. La chair a ses sens et son instinct auxquels répondent des actes et des objets proportionnés et dont la fin immédiate est la santé et le bon état du corps. L'esprit a l'intelligence et la volonté avec leurs actes et leurs objets proportionnés, et il a pour fin la santé et la perfection de l'âme. La chair se trouve sous l'esprit dans les brutes; l'esprit se trouve sous la chair dans les anges. Par où il

(1) *Potest nova confirmatio addi, fundata in verbis Gelasii Papæ in cap.* Duo sunt, dist. 96, quia pro animabus Regum Pontifices sunt reddituri rationem, *insinuans in verbis illis :* Pasce oves meas *etiam Reges et Imperatores Petro fuisse subjectos, quia sub Christi ovibus comprehendi debent; ergo etiam debent pasci et regi a Petro : jam enim explicuimus sub verbo* pascendi *etiam potestatem regendi contineri. Dices hoc verum esse quoad spirituale regimen. Sed contra, quia regula regiminis temporalis ut sit rectum et honestum debet esse spiritualis; ergo necesse est ut ipsamet potestas temporaliter regendi reguletur per spiritualem, et hoc est illi esse subjectam et subordinatam. Et hac ratione Pontifices reddituri sunt rationem pro Regibus et Imperatoribus quia ad illos pertinet corrigere et emendare quidquid ipsi non solum ut homines sed etiam ut Reges in usu suæ potestatis peccaverint.* l. c.

apparaît qu'ils ne sont pas faits précisément l'un pour l'autre. La chair néanmoins se trouve jointe à l'esprit dans l'homme; et parce qu'ils y forment une seule personne, ils y sont nécessairement unis et subordonnés. La chair est en bas, l'esprit est en haut; et malgré que l'esprit ne se mêle pas aux actions de la chair, mais la laisse faire toutes ses opérations, comme dans la brute, néanmoins quand elles entravent la fin de l'esprit, l'esprit commande à la chair et la réprime et au besoin lui prescrit des jeûnes et autres afflictions, encore qu'il en résulte pour le corps quelque détriment et quelque affaiblissement, et force la langue à se taire et les yeux à ne pas voir... Pareillement si pour atteindre la fin spirituelle, quelque acte de la chair est nécessaire, voire même la mort, l'esprit peut commander à la chair de s'exposer, elle et ce qui lui appartient, comme nous le voyons dans les martyrs. De même, le pouvoir politique a ses princes, ses lois, ses tribunaux etc., et le pouvoir ecclésiastique a également ses évêques, ses règles canoniques, ses tribunaux. Celui-là a pour fin la paix temporelle; celui-ci, la vie éternelle. Ils peuvent se trouver séparés comme jadis au temps apostolique; ils peuvent se trouver unis comme maintenant. Unis, ils forment un seul corps et partant doivent coexister de manière que le pouvoir inférieur soit soumis et subordonné au pouvoir supérieur. Par conséquent le pouvoir spirituel ne s'immisce pas dans les affaires temporelles, mais laisse tout marcher comme avant l'union, pourvu que ces affaires ne s'opposent pas à la fin spirituelle ou ne soient pas nécessaires pour l'obtenir. Auxquels cas, le pouvoir spirituel peut et doit réprimer le pouvoir temporel et le contraindre par toutes les voies et manières qui paraîtront nécessaires (1). »

(1) *De Controvers.*, t. 1. *De Romano Pontifice*, lib. VI, cap. VI.

Impossible d'exposer avec plus de limpidité la distinction et l'indépendance relative du pouvoir civil dans les choses de l'ordre purement temporel, comme aussi sa dépendance du pouvoir spirituel quand le temporel vient à toucher de quelque façon le spirituel.

§ III

AUTRES PREUVES *(Suite)*.

Nous pouvons arriver à la preuve de la même vérité par un autre chemin, en raisonnant sur la nature de l'Eglise et l'obligation qui incombe à tout homme de reconnaître et d'accepter le fait surnaturel de la Rédemption et de la Révélation.

L'Eglise est une société universelle instituée sans participation aucune du siècle, par l'autorité de Dieu seul, et hors laquelle nul ne peut espérer de salut. Voici les paroles du Christ envoyant les Apôtres la fonder par tout le monde : « *A moi a été donnée toute puissance au ciel et en la terre. Allez donc et formez toutes les nations en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé* (1). »

Là se trouve d'abord exprimé l'universel et absolu domaine dont le Christ est mis en possession en vertu de l'union hypostatique par laquelle étant vrai homme, il est aussi de plus vrai Dieu. D'où vient qu'il est nommé par saint Paul à bon droit : *Roi des rois et Seigneur des do-*

(1) *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete* (en grec μαθητεύσατε) *omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Matth. XXVIII, 18-20.

minateurs (1). Là en second lieu est exprimée l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de n'importe quelle puissance de ce monde; et en effet, le Christ envoie les Apôtres et leur commande d'enrôler sous son étendard par le moyen du baptême toutes les nations et leur donne pouvoir de prêcher de par tout le monde l'Evangile, uniquement en vertu de cet absolu et universel domaine que son divin Père lui a communiqué. Que l'on fasse une particulière attention à ce par quoi il lie ce qui suit à ce qui précède. *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ERGO docete omnes gentes.* La mission et l'autorité est donnée par lui aux Apôtres uniquement comme un écoulement de sa propre autorité. D'où il dit ailleurs : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi Moi je vous envoie* (2), paroles plus fortes encore, car elles assimilent la mission des Apôtres à celle du Christ même. Là en troisième lieu est exprimée l'obéissance imposée aux fidèles dans tout cet ordre de choses que le Christ avait prescrites aux Apôtres et parmi lesquelles se trouvaient incontestablement et l'office à eux commis de lier et de délier les consciences et la charge de suprême Pasteur et Recteur confiée à saint Pierre. Tout homme à qui parvient la connaissance suffisante de la prédication apostolique est dans la stricte obligation d'y adhérer sous peine de damnation éternelle. Outre que c'est la conséquence de ce qui vient d'être dit, c'est une chose expressément affirmée au dernier chapitre de l'Evangile de saint Marc en ces paroles de Jésus-Christ aux Apôtres : *Allez dans le monde entier, prêchez l'Evangile à toute créature. Qui croira et sera baptisé,* (*c'est-à-dire entrera dans l'Eglise dont le*

(1) *Rex regum dominus Dominantium.* 1 Timot. VI, 5.

(2) *Sicut misit me Pater, et Ego mitto vos.* Joan. XX, 21.

baptême est la porte) sera sauvé; qui ne croira pas sera condamné (1).

Quatrièmement le monde entier est assigné à l'Eglise pour territoire, *euntes in mundum universum*; toutes les nations sont assujetties à son magistère, *docete omnes gentes*. Et ce faisant, Jésus-Christ vrai Dieu n'outrepassait pas son droit, car *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo* (2). L'Eglise est donc par son institution une société universelle et suprême : suprême par la fin surnaturelle où elle conduit, suprême par le principe divin dont elle procède immédiatement, suprême par la condition de sa puissance qui jaillit exclusivement et dérive directement de la puissance même de Dieu. En elle entrent individus et nations, et les uns et les autres demeurent soumis à la loi de Jésus-Christ, laquelle est appliquée et expliquée par l'organe des pasteurs et principalement de celui qui est au-dessus d'eux, tenant la place de Pierre et représentant Jésus-Christ.

La distinction qu'on voudrait faire entre les individus et l'Etat n'est d'aucun poids pour infirmer ce qui précède. L'obligation qui presse les premiers presse également le second. Et en effet qu'est-ce que l'Etat? L'Etat peut être pris ou pour la société civile tout entière ou pour une de ses parties, je veux dire celle qui est le sujet de l'autorité et la directrice de la multitude. Dans le premier sens, l'Etat c'est tout, il embrasse gouvernants et gouvernés; et si tous sont dans l'obligation d'entrer dans l'Eglise et de se soumettre à sa foi, il est clair que cette obligation

(1) *Euntes in mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.*

(2) Ps. XXIII, 1.

presse l'Etat; car il est absurde qu'une chose convienne aux parties séparées et ne convienne pas au tout. Le tout, qu'est-ce autre chose que le composé et l'agrégation des parties? Et ne dites pas que les parties de la société civile sont assujetties à cette obligation, en tant qu'elles sont personnes séparées, mais non en tant qu'elles sont membres du corps social. Car une distinction pareille n'aurait de valeur qu'autant qu'il s'agirait de s'inscrire dans une société se rapportant à un seul côté de l'activité humaine, comme serait une société scientifique ou industrielle, qui s'appelle habituellement pour cela société imparfaite ou collége. Mais cette distinction ne peut nullement avoir lieu ici, puisqu'il s'agit d'entrer dans une société qui a rapport à tout l'ensemble de l'activité et de la personnalité humaine, et qui partant se nomme société complète et parfaite. L'Eglise n'est pas faite pour aider à l'obtention d'une fin particulière, comme serait la science, je suppose, ou l'accroissement de la fortune, mais elle est faite pour diriger toute la vie vers la fin universelle et suprême, et cette fin, par cela même qu'elle est universelle et suprême, a des droits et une influence sur toutes les fins secondaires, en tant qu'elles lui sont connexes, et par conséquent elle s'étend à tout l'homme envisagé comme être moral. D'où il résulte que tout ce qui est de l'homme est susceptible d'être réglé par l'Eglise sous le rapport d'après lequel les actes de la personne seraient une entrave ou une nécessité pour l'acquisition du salut éternel. Le chrétien entre dans cette grande société avec tout lui-même, avec toutes les relations qui l'entourent et par lesquelles ses actes revêtent le caractère de moralité et par conséquent se rattachent à la fin dernière. Le soldat y entre avec ses armes, le jurisconsulte avec son code, l'écrivain avec sa plume, le professeur avec sa chaire, le roi avec sa couronne, le père de famille avec le sceptre domestique, bref le citoyen avec tous ses rapports so-

ciaux. En tout cela, l'activité humaine, dès là qu'elle devient morale, ne peut se soustraire à la loi suprême, règle de toute moralité, loi suprême qui est l'Evangile dont l'Eglise est l'interpréte et le ministre. Autrement nous reconnaîtrions dans l'homme indivisible et identique deux imputabilités et deux consciences.

On arrive à la même conséquence en entendant l'Etat dans le second sens, parce que le gouvernant comme tel, n'est pas fait pour lui, mais pour la multitude qu'il gouverne. D'où il résulte qu'il doit agir de manière à répondre au besoin et au bien-être de ses sujets, à ne pas empêcher, à faciliter au contraire l'accomplissement de leur devoir et l'obtention de la fin à laquelle ils tendent comme hommes. Si donc ce besoin, ce bien-être, et la voix du devoir qui parle en eux entraînent l'assujettissement et l'obéissance à l'Eglise, le gouvernant ne peut faire abstraction de ce point de vue dans la direction qu'il imprime au mouvement social. Et ceci résultant, comme on le voit, du concept de personne publique, doit se faire en tout Etat, encore que par aventure le gouvernant soit hétérodoxe. Combien plus s'il est catholique ! Il est soumis à la loi et à la direction de l'Eglise non-seulement comme homme, mais aussi comme prince. Sous ce double rapport, il doit répondre de ses actions au souverain Juge. *Vous venez de dire les péchés de Charles, dites maintenant les péchés de César*, ainsi parlait Soto à Charles-Quint et justement. Autre est la manière dont le prince sert Dieu en tant qu'homme, autre est la manière dont il sert Dieu en tant que Roi. En tant qu'homme il sert Dieu en vivant conformément à la foi. En tant que Roi, il sert Dieu en mettant ses lois et son gouvernement en conformité avec la foi (1).

(1) *Aliter servit (Deo) quia homo est, aliter quia etiam Rex est. Quia homo est, servit vivendo fideliter; quia vero etiam Rex est, servit, leges*

Donc l'Etat, entendez-le et comprenez-le comme il vous plaira, ne peut se soustraire à la subordination où il est par rapport à l'Eglise.

§ IV

CONFIRMATION DE CETTE DOCTRINE.

Les relations qui doivent exister entre l'Eglise du Christ et le monde politique furent exprimées au vif par le prophète Daniel, ce véridique historien de l'avenir. Il sera donc bon de rappeler ici cet oracle fameux.

Invité par Nabuchodonosor, roi des Chaldéens, à lui faire connaître et à lui interpréter la vision symbolique qu'il avait eue en songe. « — Vous donc, lui dit-il, ô roi! vous regardiez, et voilà une grande statue; cette statue immense d'une taille extraordinaire se tenait debout devant vous et son regard était terrible. La tête de cette statue était d'un or très-fin, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile. Vous regardiez, lorsqu'une pierre se détacha d'une montagne, sans main d'homme, frappa la statue dans ses pieds de fer et d'argile et les brisa. Alors furent mis en poudre fer, argile, airain, argent, or; ils devinrent comme la menue paille que le vent emporte de l'aire pendant l'été, et on ne les vit plus nulle part; mais la pierre qui avait frappé la

justa præcipientes et contraria prohibentes convenienti rigore sanciendo : sicut servivit Ezechias lucos et templa idolorum et illa excelsa quæ contra præcepta Dei fuerant constructa destruendo... sicut servivit Rex Ninivarum universam civitatem ad placandum Dominum compellendo... sicut servivit Nabuchodonosor omnes in regno suo positos a blasphemando Deo lege terribili prohibendo. S. Aug. Epist. 185 al. 50 ad Bonifacium.

statue devint une grande montagne et remplit la terre entière. »

Ayant ainsi raconté le songe, il en donna l'interprétation qui suit: « Vous, ô roi! vous êtes un roi des rois et le Dieu du ciel vous a donné le royaume et la force et l'empire et la gloire.... Vous donc, vous êtes la tête d'or. Après vous surgira un autre royaume d'argent moindre que vous; ensuite un troisième royaume d'airain qui commandera à la terre entière. Le quatrième royaume sera comme le fer; de même que le fer brise et broie tout, de même cet empire brisera et broiera tout cela. Mais comme vous avez vu que les pieds de la statue et les doigts des pieds étaient en partie d'argile et en partie de fer, ce royaume qui d'ailleurs prendra son origine du fer, sera divisé selon que vous avez vu le fer mêlé à l'argile; et comme les doigts des pieds étaient partie en fer et partie en argile, ce royaume aussi sera solide en partie et en partie fragile. Et comme vous avez vu le fer mêlé à l'argile pétrie de boue, ils se mêleront aussi par des alliances mais ils ne demeureront point unis, comme le fer ne peut s'unir avec l'argile. Or, dans les jours de ces empires, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera détruit jamais et son royaume ne passera pas à un autre peuple, mais il brisera et consumera tous ces royaumes et subsistera lui, éternellement, selon que vous avez vu la pierre se détacher de la montagne, sans aucune main, et briser et argile et fer et airain et argent et or (1). »

Tous les interprètes reconnaissent ici, et la chose parle

(1) *In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus cœli regnum quod in æternum non dissipabitur et regnum ejus alteri populo non tradetur : comminuet autem et consumet universa regna hæc : et ipsum stabit in æternum. Secundum quod vidisti quod de monte abscissus est lapis, sine manibus, et comminuit testam et ferrum et æs et argentum et aurum...* Dan. II, 44, 45.

d'elle-même, les quatre empires qui dominèrent successivement dans le monde, et en dernier lieu l'Eglise catholique fondée par le Christ. Le premier empire fut celui des Chaldéens, comparé à l'or pour sa splendeur et ses richesses. Le second fut celui des Perses inférieur au premier en extension et en durée, car on peut dire que l'empire babylonien remonte au temps de Semiramis

Imperatrice di molte favelle (1).

Le troisième fut celui des Grecs fondé par Alexandre le Grand, lequel subjugua non-seulement toutes les provinces des Perses, mais poussa ses conquêtes bien plus outre et déploya son empire sur l'Asie entière, l'Egypte, la Syrie et une bonne partie de l'Europe. Enfin le quatrième fut celui des Romains lequel s'assujettit tous les royaumes de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie, justement figuré par le fer qui dompte et brise tout.

Quicumque mundi terminus obstitit,
Hunc tangat armis; visere gestiens
Qua parte debacchentur ignes,
Qua nebulæ pluviique rores (2).

Cet empire ayant commencé à se diviser et à s'affaiblir dans les dissensions et les guerres civiles qui mirent aux prises Marius et Sylla d'abord, puis César et Pompée, ensuite Auguste et Antoine, tenta mais vainement de pacifier les partis par des alliances, par le mariage de Pompée avec la fille de César, et d'Antoine avec la sœur d'Auguste. Et voici que justement au temps où cet empire parvenu à son plus haut période se croyait fermement assis par le triomphe définitif d'Octavien, voici, dis-je, que de la mon-

(1) Dante *Inferno*, v.
(2) Horat. Odarum, l. iv.

tagne se détache, sans main d'homme, la pierre symbolique, le fondateur du cinquième empire *(Petra autem erat Christus)*, lequel détruisant ceux qui l'ont précédé, doit se mettre à leur place, remplir toute la terre et durer éternellement.

Ce cinquième empire diffère essentiellement de ceux qui l'ont précédé, parce qu'il est un empire spirituel tenant son origine non de l'homme mais immédiatement de Dieu, *suscitabit Deus cœli regnum*, destiné à une domination non passagère, mais sans fin, *in æternum non dissipabitur.* Néanmoins tout dépourvu qu'il est d'armes matérielles, il doit combattre l'empire de la force et le vaincre et se l'assujettir. Trois siècles de lutte furent nécessaires pour remporter pleinement une si grande victoire, jusqu'à ce qu'un beau jour le César romain mit bas les armes et se soumit au Christ dans son Eglise. « *Constantin, très-pieux Empereur* (ce sont les paroles de saint Grégoire) *retirant la République des perversités du culte idolâtrique se soumit au tout puissant Seigneur Jésus-Christ, se convertit de toute son âme à Dieu avec les peuples qui lui obéissaient* (1). »

Le voilà établi par l'Eglise catholique, ce cinquième empire spirituel du Christ. *Et adorabunt eum omnes reges terræ, omnes gentes servient ei* (2). Et à ce sujet, il faut soigneusement faire observer que cette domination spirituelle n'est ni l'exclusion ni l'absorption des puissances séculières.

Non eripit mortalia
Qui regna dat cœlestia.

Au contraire elle les rend plus solides et les ennoblit,

(1) *Constantinus, piissimus Imperator, Rempublicam a perversis idolorum cultibus revocans omnipotenti Domino Jesu Christo se subdidit et eum subjectis populis tota ad Deum mente convertit.* Epist. 60.
(2) Ps. LXXI, 11.

le propre de la grâce n'étant pas de détruire mais de présupposer et d'élever la nature à un degré supérieur. Et l'on ne peut dire davantage que cet empire spirituel soit limité au seul ordre religieux. S'il en était ainsi, la statue de Nabuchodonosor serait apparue composée des divers cultes idolâtriques et non des divers empires temporels, et Daniel n'aurait pas prédit leur destruction par le nouvel empire mais seulement leur réforme. Il faut donc entendre que par la destruction de l'idolâtrie et la reconnaissance du Christ, rédempteur et promulgateur de la loi de grâce, l'Eglise deviendra la réorganisatrice des nations, ayant pouvoir d'agir sur leurs constitutions mêmes et leurs dispositions civiles, et que c'est ainsi qu'elle abattra vraiment les empires terrestres, en se substituant à eux dans la suprême direction des sociétés. Et de fait nous voyons qu'à partir de là, la norme, la règle dernière de la vie nationale ce n'est plus la volonté du despote ou la loi de l'Etat, mais la loi évangélique et la volonté de Dieu manifestée par l'Eglise. C'est l'Eglise qui créa la civilisation nouvelle par ses Evêques et ses Conciles et surtout par ses Papes. L'histoire de la France, de l'Espagne, de l'Angleterre, de l'Allemagne, de tous les peuples de l'Europe est là pour témoigner de cette grande vérité.

Tout cela est vrai, dira-t-on, si vous supposez l'Eglise et l'Etat unis ensemble et formant les éléments d'un même tout, de la même société à la fois civile et chrétienne. Mais il en va bien autrement, si vous venez à les supposer séparés et désunis. Et puisqu'on a déjà allégué la comparaison de l'esprit et de la chair, nous pouvons ici nous en prévaloir. La chair et l'esprit étant unis dans l'homme, il n'y a pas de doute que la première ne doive être soumise au second. Mais séparez-les, comme il arrive dans la brute et dans l'ange, et tout rapport mutuel pourra très-bien cesser. Or, cette séparation est précisément ce qui est voulu et recherché par le siècle présent. Faites

donc qu'elle passe en acte, et toute la théorie développée jusqu'ici n'aura rien à faire.

Voici notre réponse : il ne s'agit pas de ce qui résulte de la réalisation des folles aspirations du siècle, mais de ce qu'entraîne la réalisation du plan de Dieu, l'observation des règles générales qu'il a tracées. Or, dans le gouvernement des peuples rachetés, Dieu a joint l'Etat à l'Eglise, et cette union doit être observée et maintenue : *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (1). Et si l'homme par suite de sa perversité et de sa malice en arrive, résistant aux desseins de Dieu, à sortir de l'ordre imposé, outre le péché qu'il fait, il s'avilit immanquablement et sort de la paix, parceque se mettre en dehors des lois de l'ordonnateur de la nature ne peut produire que désordre et avilissement. Et pour en revenir à notre idée, l'Etat sans doute peut bien, quant au fait, se séparer de l'Eglise ; mais alors qu'arrivera-t-il? Ce qui arrive à la chair quand elle est séparée de l'esprit : d'humaine elle devient animale. Ainsi l'Etat gagnera son indépendance, mais il perdra sa noblesse. Il sera indépendant, mais de cette indépendance qui est celle des sens affranchis dans la brute. Il n'aura plus d'autre but que celui de la vie présente pris en lui-même comme bien suprême et absolu ; et cela ne peut conduire qu'à l'entière dissolution des mœurs et à l'oppression civile des peuples. *Omnes qui te derelinquunt, confundentur*; *recedentes a te, in terra scribentur* (2). Il deviendra ce qu'était l'Etat païen appuyé sur la force seule. L'esclavage réapparaîtra sous le nom menteur de liberté. Il n'arrivera même pas à la hauteur de l'Etat païen ; car l'Etat païen, sans l'Eglise, ressemblait à la brute, l'Etat moderne ressemblerait au cadavre. En se

(1) Matt. XIX, 6.

(2) Jere. XVIII, 13.

séparant de l'Eglise, il se séparerait de l'esprit qui lui donnait la vie. De plus l'Etat païen était seul, sans compétiteur aucun, et partant pouvait de quelque manière se tenir en paix. Mais depuis le christianisme, en face de la force se tient debout un empire nouveau dont l'Etat ne pourra jamais se débarasser, y serait-il aidé par tous les secours de l'enfer : *Regnum quod in æternum non dissipabitur* (1). En vain s'efforcera-t-il d'usurper son droit : *Regnum ejus alteri populo non tradetur* (2). L'Eglise une fois constituée par le Christ, deux pouvoirs distincts : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, régissent nécessairement le monde. Et leurs relations mutuelles sont nécessairement celles qui ressortent de leur nature et du plan divin ; or, ces relations, nous l'avons vu, ne peuvent être que la subordination du second au premier.

Inventer des systèmes pour détruire cette subordination ne peut avoir d'autre effet que d'exciter encore la guerre entre les deux, guerre par le fer, les persécutions, les massacres d'une part, de l'autre par la patience, la constance et le martyre. Mais la guerre, quoique faite avec des armes si inégales, ne peut finir que par le triomphe de l'empire qui doit durer éternellement. Si le colosse se dresse de nouveau, de nouveau la pierre détachée de la montagne le mettra en poudre : *Comminuet et consumet omnia regna hæc, et ipsum stabit in æternum* (3).

Mais, dira-t-on encore, les catholiques libéraux ne pensent pas ainsi, et cependant ce sont bien souvent des hommes d'une foi ardente et pure. Et l'on ne peut pas dire qu'ils se trompent par ignorance, car dans le grand nombre il y a beaucoup de talent et de doctrine. Que voulez-vous qu'on vous dise? Nous sommes chargés de

(1) Dan. II, 44.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

prêcher et de défendre la vérité et nous tâchons de le faire, dans la mesure de notre faiblesse. Quant à la mission de concilier les contradictions d'autrui, personne jusqu'ici ne nous l'a donnée ; et l'eussions-nous reçue, que nous serions bien embarrassés de la remplir.

CHAPITRE III

DE TROIS CONSÉQUENCES RÉSULTANT DE LA VÉRITÉ CI-DESSUS ÉTABLIE.

L'Eglise est un vrai royaume. Elle est le royaume de Dieu sur terre, royaume dont le Christ est le roi invisible et son vicaire, le roi visible. Quand le Christ confessa devant le gouverneur romain qu'il était roi, il ne dit pas (remarque à propos saint Augustin) : mon royaume n'est pas ici, mais il n'est pas d'ici ; il ne dit pas : mon royaume n'est pas en ce monde, mais il n'est pas de ce monde. Parce que réellement son royaume est ici-bas, et il durera jusqu'à la fin des siècles (1). Ce royaume, nous l'avons montré dans le chapitre précédent, est le cinquième empire prophétisé par Daniel, empire qui doit succéder aux empires de la force, ses devanciers, et remplir toute la terre. « L'empire romain, dit saint Thomas (2), fut établi de Dieu pour que sous l'universalité de sa domination la foi pût être annoncée par tout le monde... et il n'a pas encore disparu, mais de temporel il a été transformé

(1) *Christus non dixit : Regnum meum non est hic, sed non est hinc; non dixit : Regnum meum non est in hoc mundo, sed de hoc mundo. Hic enim est regnum ejus usque in finem sæculi.* S. Aug. Tract. 115 in Joan.

(2) *Romanum imperium firmatum fuit ad hoc, quod sub ejus potestate prædicaretur fides per totum mundum...nondum cessavit, sed commutatum est de temporali in spirituale.* In 2 ad Thess. II. lect. 1.

en spirituel. » Rome continue de commander aux peuples, non par la force des armes, mais par la Religion.

..... *Quidquid non possidet armis,*
Relligione tenet (1).

Elle est la capitale de l'univers, et, comme telle, elle est la reine des peuples.

La première conséquence qui en découle manifestement, c'est que le monde entier forme le territoire propre de ce royaume, puisque par destination il embrasse dans son sein le genre humain tout entier. *Euntes in mundum universum prædicate Evangelium* (2). L'Eglise a le droit, plus que le droit, elle a le devoir de prêcher l'Evangile jusqu'aux dernières extrémités de la terre et d'y établir partout le royaume du Christ. Sur tout homme pèse l'obligation de devenir son sujet : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (3). Le Christ lui-même, en vertu de l'universel et absolu domaine qui lui appartient, a donné à son Eglise l'autorité sur tous les hommes, sous quelque soleil qu'ils vivent. D'où cette parole de saint Bernard au Pape Eugène : *Il faut sortir du monde pour avoir un lieu qui ne relève pas de votre charge* (4). Cette sollicitude s'étend aux peuples infidèles mêmes, lesquels, malgré qu'ils ne soient pas sujets de l'Eglise en acte et en effet, le sont cependant en puissance et en droit (5). Mais par rapport aux fidèles qui par le baptême sont devenus effectivement les membres de cette société spirituelle, le pouvoir de

(1) S. Prosp. Carm. de Ingrat.

(2) Mar. XVI, 15.

(3) *Ibid.* 16.

(4) *Orbe exeundum est ei qui forte volet explorare quæ non ad tuam pertinent curam.* De Conside. l. III, c. I.

(5) *Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia.* S. Thom. Summ. theol. 3 q. 8. a. 2. ad 1m.

l'Eglise est passé en acte et s'exerce dans toute sa pleine vigueur. Aussi est-ce avec justice qu'en 1644 la Sacrée Congrégation du Saint-Office, par un décret approuvé du Pape Innocent X, condamna comme hérétique et schismatique la proposition affirmant que les Papes, par l'envoi de leurs *Constitutions* dans des lieux soumis à la puissance d'autres princes séculiers, promulguent des lois *dans un territoire qui n'est pas le leur.*

Tout pays chrétien, de même qu'il relève du prince laïque pour ce qui regarde l'ordre civil, relève également et à plus forte raison du prince ecclésiastique pour ce qui regarde l'ordre religieux. A plus forte raison, disons-nous, parce que le domaine du premier vient par juridiction humaine fondée sur le fait qui actue la sociabilité de l'homme, tandis que celui du second vient par juridiction divine et est fondé sur la dépendance radicale de la créature vis-à-vis de Dieu. L'autorité de l'Eglise est l'autorité même du Christ, lequel gouverne les fidèles par son Vicaire ici-bas. Tout baptisé est plus sujet du Pape qu'il ne l'est de n'importe quel prince séculier. Cette dépendance est spirituelle; mais c'est justement pourquoi elle est plus intime à l'homme que toute autre dépendance matérielle parce que la partie principale de l'homme n'est pas le corps, mais l'esprit.

Le Seigneur Dieu dit : Voici, je vais prendre les fils d'Israël du milieu des peuples chez lesquels ils sont allés... Et j'en ferai un seul peuple dans leur terre, sur les montagnes d'Israël, et il n'y aura plus qu'un seul roi qui leur commandera à tous, et désormais ils ne seront plus deux peuples ni ne seront plus divisés en deux royaumes... Et mon serviteur David régnera sur eux et il sera pour eux tous l'unique pasteur (1). Le prophète Ezéchiel vit

(1) Ezech. XXXVII, 21, 23, 24.

ainsi en esprit la future Eglise de Jésus-Christ. Un est le peuple fidèle que forment les chrétiens, quel que soit leur pays ou leur langue. Il n'y a en lui ni allemand, ni français, ni grec, ni slave; les distinctions de race, d'idiôme, de frontières disparaissent; une seule rédemption, une seule foi, un seul baptême, une même espérance, un même amour les unit tous ensemble : *Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestræ, unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Ainsi l'apôtre saint Paul (1). Ils sont tous frères en Jésus-Christ, fils adoptifs d'un même père qui est Dieu, enfantés et nourris au sein d'une même mère qui est l'Eglise. Il a été donné à ce peuple voyageur un seul chef suprême, un seul prince et pasteur, le David mystique à qui l'on a dit : *Pais mes brebis; je te remets les clefs du royaume des cieux.* « Le trône de David, le siége royal, c'est, dit saint Epiphane, le sacerdoce de la sainte Eglise, et cette dignité complexe, à la fois royale et pontificale, le Seigneur en a simultanément gratifié son Eglise sainte, ayant transféré en elle le trône indéfectible de David (2). » Après cela n'est-ce pas une folie de qualifier d'étrangère l'autorité du Pape? Si le peuple qui la reconnait fait partie de cette grande société dont le Pape est la tête, comment dira-t-on que la tête est étrangère à ses membres? Si toute la multitude des fidèles est un seul royaume dont le Pape est le souverain, comment dira-t-on que le Pape est étranger à ses propres sujets? Si tous les fidèles composent une seule famille dont le Pape est le père, comment dira-t-on que le père est étranger à ses propres fils ? A n'en pas douter les relations du chrétien

(1) Ephe. IV, 4.

(2) *Thronus David et regia sedes est sacerdotium in sancta Ecclesia; quam dignitatem regiam simulque pontificiam simul conjunctim largitus est Dominus sanctæ Ecclesiæ suæ, translato in ipsam throno David non deficiente in æternum.* Hæres. XXIX.

avec le Pape sont de leur nature beaucoup plus intimes que celles qu'il a avec ses propres gouvernants. Parce que ce sont des relations résultant d'un lien que Dieu a positivement et immédiatement serré, des relations qui affectent directement l'esprit et visent au bien suprême de l'homme, le bonheur sans fin. En somme ce sont des relations qui ne se distinguent pas de celles qui unissent l'homme à Dieu, car il ne faut pas l'oublier, l'autorité du Pape est l'autorité même du Christ dont il tient la place ici-bas et dont il continue l'œuvre par la sanctification et le gouvernement des fidèles.

Une autre conséquence résulte de ce qui a été dit; c'est qu'à proprement parler, ce n'est pas l'Eglise qui est dans l'Etat, c'est au contraire l'Etat qui est dans l'Eglise. Cela s'entend aisément, il suffit d'un coup d'œil sur la compréhension matérielle des termes. Il est une chose certaine : ce n'est pas le tout qui est dans les parties, ce sont les parties qui sont dans le tout. Or, en raison de sa catholicité, l'Eglise est un tout par rapport à chaque Etat. Par son institution elle est une société universelle destinée à recevoir dans son sein le genre humain tout entier. Au contraire l'Etat, pour vaste qu'il soit, est toujours restreint quant au territoire, aux personnes ou au pouvoir. Une extension indéfinie est contre sa nature, parce que son but étant la paix et le bien-être temporel il se trouve nécessairement soumis à des conditions de lieu, de race, de mœurs et à toutes ces circonstances spéciales dont dépend le progrès matériel. Or tout cela varie considérablement de nation à nation. Et encore qu'il lui serait naturel de grandir jusqu'à embrasser tous les peuples et à en faire une seule et unique société politique (supposition plus imaginaire que réelle) cela en définitive ne constituerait jamais qu'une pure potentialité. Des Etats existants il n'en est pas un qui ait reçu le droit de s'annexer successivement tous les autres et de déployer

sur eux son empire politique. Mais quant à l'Eglise, son universalité est virtuelle et juridique, parce qu'elle vient du droit véritable que lui a donné Jésus-Christ, de s'unir tous les hommes, ceux-ci étant obligés de répondre à son appel sous peine de damnation éternelle: *qui non crediderit, condemnabitur* (1).

Mais pour se convaincre de la vérité en question il vaut mieux considérer le rapport intrinsèque des fins que l'extension matérielle. La fin de l'Eglise est suprême et universelle, et l'Eglise conduit à cette fin par des moyens universels, tels que l'enseignement de l'esprit pour la connaissance du vrai, la direction de la volonté pour l'amour du bien. Par l'Eglise tous les hommes se trouvent réunis dans ce qui regarde l'homme comme tel, c'est-à-dire le vrai culte de Dieu et l'obtention du bonheur éternel. Au contraire, la fin de tout Etat politique est secondaire et particulière, et l'Etat mène à cette fin ses sujets seuls, pris seulement comme citoyens, et il les y conduit par des moyens seulement naturels. Or, on dit qu'une société est dans une autre quand la fin de celle-là est inférieure et subordonnée à la fin de celle-ci et par conséquent y est renfermée comme le particulier dans l'universel, le moyen dans la fin. Ainsi, bien que la société domestique ait une fin distincte de la société civile et qu'elle soit parfaite en son genre parce qu'elle se rapporte dans sa sphère à toute l'activité humaine, néanmoins c'est avec raison qu'on dit qu'elle est dans l'Etat et non l'Etat en elle. Parce que le but de la société civile est plus haut et plus vaste que celui de la famille et que celle-ci est une partie de celle-là. Il en est ainsi et à plus forte raison de l'Eglise par rapport à l'Etat, car l'Eglise par sa fin ne regarde pas seulement la vie éternelle à laquelle assurément se rapporte toute la vie

(1) Mar. xvi, 16.

temporelle, mais de plus elle appartient à l'ordre surnaturel, et les peuples et les nations sont comme les membres de ce grand corps.

« Encore bien que l'on admette avec les adversaires que l'Eglise est dans l'Etat et non l'Etat dans l'Eglise, ce n'est pas ce qu'ils affirment qui s'en suivrait, mais bien l'opposé. Car alors ce qu'il faudrait dire, ce n'est pas que l'Eglise est dans l'Etat comme la partie est dans le tout, chose qui peut s'affirmer sans inconvénient des societés inférieures de l'ordre civil, comme par exemple des provinces et des communes relativement à l'Etat, mais que l'Eglise est dans l'Etat comme la forme dans la matière pour la perfectionner et la régir, ou, pour être plus précis, comme l'âme est dans le corps qu'elle anime et élève. Or, ira-t-on dire que l'âme est soumise au corps? n'est-ce pas plutôt le corps qui est soumis à l'âme? « La puissance séculière, dit saint Thomas(1), est soumise à la puissance spirituelle, comme le corps est soumis à l'âme. Il n'y a donc pas incompétence si le supérieur spirituel se mêle de juger les choses temporelles sous le rapport qui lui soumet la puissance séculière. »

« En outre l'antécédent de cette proposition est ambigu, complètement faux, ambigu si on l'envisage *relativement*, faux si on l'envisage *absolument*. Il est ambigu relativement, et en effet si l'Eglise est dans l'Etat, l'Etat aussi est dans l'Eglise. L'Eglise est dans l'Etat quant aux affaires temporelles, ce sont les lois civiles qui les règlent, mais à son tour l'Etat est dans l'Eglise quant aux affaires spirituelles, car c'est le droit canonique qui les régit. A considérer la chose d'une manière absolue, ce qu'il faut dire, ce n'est pas que l'Eglise est dans l'Etat, mais bien que l'Etat est dans l'Eglise, car l'Eglise a une fin plus

(1) Summ. theol. 2. 2. q. 60. a. 6. ad 3m.

vaste et s'étend plus loin que l'Etat puisqu'elle embrasse l'univers et conduit l'homme à sa fin dernière et universelle. Or la fin particulière est comprise dans la fin universelle, et la société inférieure est contenue dans la société supérieure. Et l'on ne doit pas objecter que l'Eglise se partage en plusieurs églises, comme la société est répartie en plusieurs Etats. Car à la plus grande universalité l'Eglise joint la plus grande unité, et elle demeure *la même* partout où elle règne : *Il n'y aura qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur* (1). Ainsi encore, ce n'est pas l'Eglise qui entre dans les Etats, ce sont les Etats qui entrent dans l'Eglise. Cette grande société spirituelle subsiste en effet par institution divine ; elle invite toutes les nations à venir à elle, et les nations répondant à sa voix entrent en elle comme les fleuves dans la mer (2). »

Une troisième conséquence très-importante en cette matière et intimement liée aux deux précédentes c'est que les jugements des causes spirituelles n'appartiennent aucunement au tribunal, à l'autorité temporelle. On appelle causes spirituelles celles qui regardent la foi, l'administration des sacrements, les rites, la morale, la direction des fidèles dans la pratique de la vertu, la bonne ordonnance de la vie en vue de la fin dernière, bref, tout ce qui se rapporte au culte de Dieu et au salut des âmes. Que ces choses relèvent uniquement de l'Eglise, et que le clergé sous ce rapport soit de droit divin exempt de l'autorité séculière, c'est une vérité catholique ; Suarez pense même que c'est une vérité de foi (3). Et assurément

(1) Joan. x, 16.

(2) Liberatore. Istituzioni di Etica e Diritto naturale c. VI, a. 3, obb. 1, p. 368.

(3) *Veritas catholica est clericos in spiritualibus seu ecclesiasticis causis omnino esse immunes a jurisdictione temporalium Principum. Ita docent omnes catholici scriptores in locis infra allegandis, conve-*

cette immunité n'est que la simple conséquence d'un principe de foi. En effet c'est une vérité de foi que l'autorité spirituelle n'a pas été conférée aux princes, mais au sacerdoce (1); or que les causes spirituelles ne puissent ressortir qu'à une autorité spirituelle, c'est-à-dire du même ordre, c'est ce qui est pleinement évident. Ce n'est pas à l'empereur romain, c'est à Pierre seul que le Christ a dit: *Pais mes brebis* (2)*; tout ce que tu lieràs sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux* (3). « Si l'empereur est catholique, il est le fils, non le supérieur de l'Eglise » et plus bas, « .... c'est aux prêtres que Dieu a voulu qu'il appartînt de régler ce qui est à régler dans l'Eglise ; ce n'est pas aux puissances séculières (4). »

Et en vérité si les deux pouvoirs sont distincts, il faut bien qu'ils aient une matière distincte, et par conséquent les causes spirituelles, matière directe de l'autorité spirituelle, ne peuvent être soumises à l'autorité temporelle qui ne peut s'exercer que sur les affaires temporelles. « Le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus homme, par des actes propres et des dignités séparées, a distingué les offices des deux pouvoirs, voulant qu'ils s'élevassent en haut, grâce à son humilité réparatrice, et non qu'ils fussent de nouveau précipités en bas par l'humain orgueil ; que les empereurs chrétiens eussent besoin des Papes pour ce qui regarde la vie éternelle, et

niuntque omnes immunitatem clericorum quoad hanc partem esse de jure divino : quod æque certum ac de fide esse censeo. Defen. Fid. cath. ll. III, IV, c. II.

(1) *Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.* Act. xx, 28.

(2) Joan. XXI, 17.

(3) Matth. XVI, 19.

(4) *Si Imperator catholicus est, filius est, non præsul Ecclesiæ... Ad Sacerdotes voluit Deus, quæ Ecclesiæ disponenda sunt, pertinere, non ad sæculi potestates.* Joannes Papa.

que les Papes, pour le cours exclusif des choses temporelles, se servissent des lois des empereurs dans la mesure nécessaire pour écarter de l'action spirituelle toute charnelle violence (1). » Ainsi le Pape Nicolas I à l'empereur Michel.

Or, si les causes spirituelles ne sont pas du ressort de la juridiction séculière, il faut en dire logiquement autant du clergé en tant qu'il s'occupe de ces causes. Et la raison en est très-claire ; les matières ou les causes, suivant la remarque de Suarez, sont la raison de la sujétion des personnes à un tribunal et à tel tribunal, parce que les actes de la juridiction ont pour objet prochain une matière donnée que l'on prescrit ou qui se discute relativement aux personnes soumises à cette juridiction, et par conséquent si la matière échappe à la juridiction d'un juge, les personnes auxquelles se rapporte cette matière et en tant qu'elle s'y rapporte lui échappent aussi (2). Et encore que cette immunité convienne surtout aux clercs qui sont des personnes sacrées et régies spécialement par des lois ecclésiastiques, elle s'étend pourtant aussi à tous les fidèles en tant que pour tout ce qui regarde les matières religieuses ils sont absolument indépendants du pouvoir laïque et soumis uniquement au pouvoir de l'Eglise. La

(1) *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit, propriâ volens medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rursum in inferna demergi; ut christiani Imperatores pro æterna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur quatenus spiritualis actio carnalibus distaret incursibus.*

(2) *Personæ sortiuntur forum pro ratione materiarum seu causarum, quia jurisdictionis actus proxime versantur circa aliquam materiam, quam præcipit vel discutit, personæ subjectæ : et ideo si materia est extra jurisdictionem alicujus, etiam personæ, ad quas pertinet talis materia, sub ratione tali erunt ab eâdem jurisdictione immunes.* Defens. Fid. cath. l. IV c. II.

preuve en est très-facile: cette indépendance vis-à-vis du pouvoir séculier vient non pas d'une raison spéciale relative seulement à l'état ecclésiastique, mais d'une raison générale, à savoir de la nature même de ces causes qui dépassent la sphère du pouvoir laïque; elle s'étend donc à tous ceux que ces causes intéressent de quelque manière.

Et l'on ne peut pas dire que le pouvoir séculier peut se mêler indirectement de ces causes en tant qu'elles nuiraient à l'ordre civil et politique dont il a le soin; non, car une société ne peut avoir vis-à-vis d'une autre un pouvoir indirect de cette nature qu'autant que cette autre est par elle-même subordonnée à la première. De là il peut arriver seulement que celle-ci descende, quand besoin est, dans l'ordre inférieur pour le corriger et le remettre avec l'ordre supérieur dans le rapport voulu. Et c'est ainsi que l'autorité civile jouit de ce pouvoir indirect relativement à la société domestique et aux autres associations qui pourraient surgir dans le sein de l'Etat par suite du libre développement de l'activité individuelle. Dans sa sphère, la famille est indépendante, mais parce que sa fin est subordonnée à la fin politique, il s'ensuit que le pouvoir civil peut, au moyen de ses lois, sans l'absorber toutefois, diriger dans son exercice le pouvoir paternel selon les exigences de l'ordre public ; et au cas où une disposition domestique serait nuisible au corps social tout entier, il peut survenir, connaître de cette cause et la juger. On dira la même chose à plus forte raison des autres associations privées dans lesquelles la subordination de leurs fins particulières à la fin générale de la société fait que le prince a sur elles un pouvoir indirect, même en ce qui regarde leur nature.

Mais c'est là justement ce qui prouve l'impossibilité d'en pouvoir dire autant au sujet de l'Eglise. En effet, ce n'est pas l'Eglise qui est subordonnée à l'Etat, c'est l'Etat

au contraire qui est subordonné à l'Eglise, car ce n'est pas la fin religieuse qui est au-dessous de la fin politique, c'est la fin politique au contraire qui est au-dessous de la fin religieuse. Donc ce n'est pas l'Etat qui a un pouvoir indirect sur l'Eglise, c'est au contraire l'Eglise qui a sur l'Etat un pouvoir indirect. Et ainsi elle peut corriger et casser les lois civiles et les jugements des tribunaux civils, qui sont un obstacle au bien spirituel; elle peut réprimer les abus du pouvoir exécutif, ou bien, s'il est nécessaire à la religion, lui ordonner d'agir. Le tribunal de l'Eglise est supérieur au tribunal civil. Or, le tribunal supérieur peut revoir les causes du tribunal inférieur, mais le tribunal inférieur ne peut aucunement réviser les causes du tribunal supérieur. Par rapport à ces jugements, on doit s'en tenir à la règle tracée par le Pape Boniface VIII. « Si le pouvoir terrestre vient à dévier, c'est au pouvoir spirituel à le juger. Quand c'est le pouvoir spirituel qui dévie, le pouvoir inférieur doit être jugé par celui qui lui est supérieur dans le même ordre. Mais si c'est le pouvoir suprême lui-même, il ne peut être jugé que par Dieu, l'homme ne le peut (1). »

Il est facile après cela de comprendre le désordre renfermé dans ce qu'on nomme *les Appels comme d'abus*, appels en vertu desquels le magistrat laïque s'arroge le droit de citer à son tribunal et de juger les ministres sacrés sur des actes de juridiction ecclésiastique et d'exercice du ministère. On comprend également par là le vil caractère de cette autre usurpation sacrilége qu'on désigne sous le nom de *Placet* ou d'*Exequatur*, usurpation en vertu de laquelle il est défendu d'exécuter ou même seulement de publier aucune Bulle ou Bref ou Rescrit

(1) *Si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis, minor a suo superiori*, SI VERO SUPREMA, *a solo Deo, non ab homine poterit judicari.* Unam Sanctam.

papal, sans l'approbation du pouvoir laïque. Nous parlerons à part de ces deux iniques prétentions et nous ferons voir qu'elles tendent à ruiner de fond en comble l'entière indépendance du royaume de Jésus-Christ. De même que le *Placet* soumet à l'Etat le pouvoir législatif de l'Eglise, de même l'*Appel comme d'abus* lui soumet le pouvoir judiciaire. Pour le moment, qu'il nous suffise de faire remarquer que la constitution organique de l'Eglise, venant de Jésus-Christ même, n'est pas assujettie au caprice de l'homme et par conséquent l'Etat au lieu de s'entêter dans ses absurdes prétentions ferait bien mieux de les répudier de lui-même. S'il s'obstine à les maintenir, il n'en recueillera que du mépris ; tout au plus aura-t-il l'occasion de faire un peu de tyrannie, mais ni le clergé ni les vrais fièles ne consentiront jamais à les respecter.

CHAPITRE IV

DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

§ I

CONDAMNATION PORTÉE PAR LE PAPE PIE IX.

Notre Saint-Père le Pape Pie IX dans son Encyclique du 8 décembre 1864, s'exprime en ces termes sur la liberté de conscience : « *Contrairement à la doctrine de l'Ecriture, de l'Eglise et des saints Pères, ils n'hésitent pas (nos modernes politiques) à affirmer* « *que le meilleur gouvernement est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'obligation de réprimer, par des peines de droit, les violateurs de la religion catholique, si ce n'est quand la paix publique le demande.* » *Par suite de cette idée de gouvernement absolument fausse, ils ne craignent pas de favoriser cette opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Eglise catholique et au salut des âmes, que notre prédécesseur de vénérée mémoire, Grégoire XVI a nommée* UN DÉLIRE, *savoir* « *que la liberté de conscience et des cultes est un droit propre de tout homme, droit qui doit être proclamé et affirmé par la loi dans toute société bien constituée, et que les citoyens ont droit à une complète liberté, sans limitation possible de la part d'aucune autorité soit ecclésiastique, soit civile, de manière qu'ils puis-*

sent ouvertement et publiquement, par la parole, la presse ou autrement, manifester et déclarer leurs opinions quelles qu'elles soient. » Et en produisant ces téméraires affirmations, ils ne pensent pas ni ne considèrent que c'est une LIBERTÉ DE PERDITION *qu'ils prêchent* (1). »

L'erreur condamnée ici par le Pape suppose non-seulement que l'Etat abandonne tout rapport à l'ordre surnaturel, mais qu'il apostasie absolument. Se renfermant dans les bornes de la pure nature, ne mettant aucune différence entre la vraie et la fausse croyance, l'Etat n'a plus de raison pour protéger par ses lois la religion catholique. Pour lui l'offense faite à Jésus-Christ et à son Eglise n'est plus un délit social. Devant ses lois, le fidèle et l'incrédule, l'orthodoxe et l'hérétique se valent. Néanmoins, même en ces conditions, il ne saurait dire qu'il est affranchi entièrement de tout rapport religieux. Dans l'ordre même purement naturel, le gouvernement ne cesse d'être le ministre de Dieu et il reste tenu de procurer en cette qualité la gloire de son Seigneur. Accorder la liberté de conscience absolue, il ne le pourrait pas, au moins en tant qu'une pareille liberté exclut tous les cultes ou en

(1) *Atque contra Sacrarum Litterarum, Ecclesiæ, sanctorumque Patrum doctrinam, asserere non dubitant, « optimam esse conditionem societatis in quâ Imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus pax publica postulet. » Ex quâ omnino falsâ socialis regiminis ideâ haud timent erroneam illam fovere opinionem catholicæ Ecclesiæ animarumque saluti maxime exitialem, a rec. mem. Gregorio XVI Prædecessore Nostro* DELIRAMENTUM *appellatam, nimirum, « libertatem conscientiæ et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare ac declarare valeant. » Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod* LIBERTATEM PERDITIONIS *prædicant.* Encyclique *Quanta cura* § Atque contra.

renferme de contraires aux principes évidents de la raison. Il ne le pourrait que s'il venait à nier Dieu d'où lui vient son pouvoir. Car s'établissant ainsi dans l'athéisme politique, il est naturel qu'il ne s'aperçoive aucunement du devoir qu'il a d'agir par ses lois sur les actes et le langage de ses sujets en ce qui regarde la religion et les mœurs. En cet état il est obligé de leur laisser une pleine liberté de principes, non-seulement pour ce qui est de professer telle ou telle foi, mais encore pour ce qui est de n'en professer aucune et de manifester extérieurement sans contrainte leurs pensées et leurs sentiments intérieurs. En d'autres termes, il est logiquement forcé de leur concéder une pleine liberté de conscience. Et telle est la conquête capitale, but des aspirations des ennemis de la société et de l'Eglise, qui espèrent follement détruire ainsi et l'une et l'autre.

Leur prétention s'appuie d'abord sur deux sophismes.

Ils disent : l'Etat est distinct de l'Eglise, donc il doit en être séparé ; l'Etat ne peut créer la vérité, donc il ne peut ni la reconnaître ni conséquemment la protéger. Mais parce que les sophismes ne durent pas longtemps et finissent toujours par apparaître ce qu'ils sont, les partisans de la liberté de conscience ne se contentent pas de les accepter comme une conséquence du fait de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, mais ils demandent sans détour qu'on les accepte comme un principe au-dessus de toute controverse et comme un droit propre, essentiel à l'homme. C'est pourquoi le devoir de l'État étant de reconnaître et de sauvegarder les droits des citoyens, de la prétention qu'ils ont établie il leur est très-facile d'inférer que la reconnaissance et le maintien de la liberté de conscience et des cultes est de l'idéal de la société, et qu'il n'est pas sans cela de gouvernement juste et bien constitué. Ainsi après avoir enlevé à l'Etat la protection de la vérité, ils lui imposent comme un devoir la protection de l'erreur.

Ils le contraignent non-seulement à se déclarer athée, mais à soutenir que la profession d'athéisme est essentiellement requise pour faire un gouvernement parfait.

Dans son Encyclique le Saint-Père poursuivant l'erreur en tous ses détours, proscrit la liberté de conscience comme étant la conséquence du naturalisme et de l'athéisme politique. Il ne s'arrête pas là; il la détruit en elle-même, déclarant qu'elle n'est pas un droit mais un *délire* de l'homme. Et parce qu'il n'est pas rare qu'on la désire et qu'on l'aime non pas en tant que principe dogmatique, mais seulement comme expédient très-avantageux, le Pape déclare que loin d'être une liberté de salut, elle est une liberté de *perdition*. Nous allons montrer brièvement la justesse de ces deux parties de la censure pontificale.

§ II

C'EST A BON DROIT QUE LE PAPE QUALIFIE DE *délire* LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE.

Par liberté il faut entendre ou l'exemption de ce qui est contraire à la nature ou l'exemption de ce qui peut en régler les actes : exemption de contrainte, ou exemption de loi. C'est ainsi qu'on dit du cours d'un fleuve qu'il est libre quand il n'est pas arrêté par des obstacles, quoiqu'il aille d'ailleurs à la mer en obéissant aux lois naturelles de la gravité, et du vol d'un oiseau qu'il est libre quand il parcourt les airs sans but fixe et sans règle déterminant son action.

Evidemment, ce n'est pas dans ce premier sens que la liberté de conscience est comprise par ceux qui la défendent, car alors ils seraient obligés d'admettre une conséquence tout-à-fait différente de celle qu'ils ont en vue. En

effet, si la liberté pour eux est la faculté de suivre sa propre nature, la liberté de conscience sera la faculté non-seulement d'obéir aux principes de la raison, mais encore de se soumettre entièrement à la direction de l'Eglise catholique; car c'est à cette condition que la conscience sera réellement et vraiment libre. Quelle est en effet la nature de la conscience? n'est-ce pas de se conformer à la règle du vrai et de l'honnête? Mais cette règle quelle est-elle? n'est-ce pas la loi éternelle de Dieu qu'il est impossible d'avoir pleine et entière en dehors du *magistère* infaillible de l'Eglise? Quand donc la conscience humaine pourra suivre sans entraves ce *magistère*, seulement alors elle pourra se dire vraiment libre, c'est-à-dire affranchie de ce qui est contraire à sa nature. Mais ce n'est pas ce que veut, ce que cherche l'esprit moderne, il s'efforce au contraire d'entraver le plus possible ce mouvement de la conscience.

L'esprit moderne prend ici le mot liberté dans le second des deux sens donnés, c'est-à-dire dans le sens d'exemption de toute loi, de toute règle des actes. Ainsi entendue, la liberté de conscience est certainement un délire et une extravagance. En effet comment la soutenir ? Trois suppositions sont possibles : on peut supposer ou qu'il n'y a pas de loi pour diriger la conscience, ou que, s'il en est une, elle s'identifie avec elle, ou enfin que, dans le cas où elle s'en distingue, l'homme a le droit de ne s'y pas conformer. La première hypothèse est celle des fauteurs du progrès indéfini; n'admettant que des vérités relatives, sans vérité absolue, ils ne reconnaissent en conséquence aucune règle immuable de justice et d'honnêteté. Pour eux, point de distinction entre le bien et le mal moral, mais tout est bien et tout est mal à des points de vue divers. La seconde hypothèse est celle des panthéistes ; confondant la nature et Dieu, ils confondent par conséquent la conscience humaine et la conscience divine. Pour eux, la conscience

humaine est par elle-même la source de la vérité et de la justice. La troisième, sinon dans la forme, au moins dans le fond, est celle des libéraux ; ils font de l'exercice de la liberté comme tel un droit suprême de l'homme, antérieur à toute idée de devoir. Pour eux, agir librement c'est bien agir. Mais dans ces trois suppositions il est clair que la liberté de conscience n'est qu'une folie ; car dans la première elle se fonde sur la négation de l'ordre moral, dans la seconde elle se réduit à la déification de l'homme, et dans la troisième elle se résout dans le droit à l'erreur et au mal.

Mais, direz-vous, ce n'est pas le sens que l'on donne ici à la liberté de conscience, on entend seulement par là l'exemption de toute loi intrinsèque qui n'est pas évidente à la raison. Et ce sens est justifié par ce motif que la conscience ne peut avoir d'autre règle que le vrai, or le vrai ne se fabrique pas d'autorité, mais se perçoit par l'intelligence.

Mais à raisonner ainsi, on perd sa cause. Et en effet, on est forcé par là de renoncer à la liberté de conscience, au moins en tant qu'elle est absolue et sans limite. On la confine dans les bornes du vrai qui lui est montré par la raison, et l'autorité politique a le droit de l'y maintenir, au moins en ce qui concerne l'ordre extérieur. Donc l'athéisme, le polythéisme, les cultes infâmes, le blasphème, le mépris de la religion devront être bannis en cette hypothèse et bannis par l'intervention du pouvoir social. La fin de la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage, à ne s'en tenir qu'à la nature, n'est-ce pas la vie vertueuse ? Or il n'y a certainement pas de vie vertueuse où le premier et le plus grand devoir, celui qui nous lie au suprême Auteur de notre être, n'est pas rempli. L'autorité, comme nous l'avons fait remarquer, même dans l'ordre purement naturel, reçoit sa charge d'en haut, ce n'est donc qu'en démentant ce qu'elle est, qu'elle peut mettre

sur le même rang, la piété et l'irréligion, celui qui blasphème et celui qui glorifie Dieu. Quand saint Paul (1) disait du prince : *il est le ministre de Dieu pour ton bien... vengeur des mauvaises actions*, il parlait des princes de son temps qui étaient païens et qui en fait de vrai ne reconnaissaient que ce que leur suggérait la pure raison.

En second lieu cette explication de la liberté de conscience nous ramène au rationalisme, car elle suppose la négation de l'ordre surnaturel, la négation du Christ, la négation de l'Eglise ; elle suppose que l'homme est pleinement abandonné à lui-même et aux faibles lueurs de sa propre raison. Or telle n'est pas la vérité historique non plus que l'économie de la divine Providence. Dieu n'a pas laissé l'homme borné à la simple nature. Il l'a élevé à l'ordre surnaturel au moyen de la foi et de la grâce : il l'a racheté de l'esclavage du péché par l'incarnation de son Verbe, il l'a constitué en société spirituelle par le moyen de l'Eglise. Pour la connaissance certaine du vrai et du bien, il ne l'a pas laissé au pouvoir de sa raison faillible ; il l'a confié au *magistère* et à la direction des Pasteurs qu'il a chargés de conduire les peuples dans les pâturages du salut. Qui ne reconnaît pas ces vérités est un infidèle, et avec un infidèle ce n'est pas la liberté de conscience que l'on discute, c'est la vérité de la foi chrétienne. Qui ne croit pas perdrait son temps à nous lire ; qu'il étudie auparavant les traités de la démonstration catholique. Nous parlons ici à ceux qui croient et nous cherchons si, étant donnés le Christ et l'Eglise, la liberté de conscience est conforme ou non à la raison. Dans une pareille recherche, il suffit du bon sens pour comprendre que si Dieu a daigné nous parler par son Fils unique, et

(1) *Minister Dei est tibi in bonum... vindex in iram ei qui malum agit.* Rom. XIII, 4.

instituer l'Eglise pour en perpétuer et appliquer l'enseignement parmi les peuples, reconnaître à l'homme le droit de suivre toute doctrine, c'est lui reconnaître le droit de pouvoir contredire Dieu et s'affranchir de l'ordre qu'il a voulu. Folie évidente, comme l'a dit le Saint-Père! N'est-ce donc pas un délire de reconnaître la vérité du christianisme et de penser néanmoins qu'on a le droit de le rejeter? Ne faut-il pas être insensé pour croire que la raison permet d'embrasser ce qu'elle condamne?

Le sophisme spécieux rapporté plus haut ne peut tromper que les faibles. Il est sûr, en effet, que la conscience ne peut avoir d'autre règle que le vrai, et c'est pourquoi il convient à sa nature que cette règle soit l'autorité de Dieu et de l'Eglise parce qu'alors seulement elle est certaine de ne pas s'écarter du vrai. En Dieu qui ne peut ni se tromper ni mentir, l'autorité s'identifie avec le vrai, et dans l'Eglise elle est inséparable du vrai, grâce à l'infaillibilité dont elle jouit par assistance divine. Ici donc l'opposition qu'on imagine entre le vrai et l'autorité, et par conséquent entre la raison qui saisit et la foi qui se soumet, n'existe pas, parce que c'est la raison qui dans ces deux actes perçoit le vrai, encore qu'en y adhérant elle s'appuie dans le premier sur l'évidence propre, dans le second sur l'évidence divine. Et puis l'Eglise en nous proposant le vrai ne le fabrique pas de son autorité propre, elle ne fait que nous en assurer la possession. Dépositaire de la révélation, ou elle nous en fait connaître les articles, ou elle en tire les conséquences, ou elle en écarte les erreurs selon que l'exigent la pureté de la foi et la sainteté de la vie.

Mais c'est bien du temps perdu de refuter ces sophistes. Le mobile de leurs actes, ce n'est pas la gloire d'obéir à la raison évidente, mais l'ardent désir qu'ils ont de satisfaire leurs sens. Or, les vérités de la foi sont trop contraires à ce désir. Ils s'insurgent donc contre

elles au nom du droit de la libre pensée. Ce qu'ils envient néanmoins, ce n'est pas tant de penser librement que d'agir sans frein. Et ceci est une autre espèce de délire en ce sens qu'il a pour but le matérialisme pratique, le ravalement de l'homme au niveau de la bête. Ainsi entendue, la liberté de conscience est la liberté de la brute vers laquelle, oublieux de sa grandeur, l'homme descend par sa révolte superbe contre l'ordination divine. Erreur très-ancienne que le livre de Job exprime ainsi : *l'homme vain s'enfle d'orgueil; il se croit né libre comme un ânon sauvage* (1).

§ III

C'EST A BON DROIT QUE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE EST APPELÉE PAR PE PAPE UNE *liberté de perdition.*

Ce que nous avons dit jusqu'ici pourrait nous dispenser de toute preuve, car si le droit à la liberté de conscience est un délire, il est clair pour tous que l'application pratique d'un délire ne peut être par elle-même avantageuse à la société. Je veux qu'il en résulte accidentellement quelque bien, et que cette liberté puisse être accueillie parfois comme un moindre mal dans une société bouleversée par les divisions religieuses et dans laquelle la conscience publique est obscurcie par le doute. Alors la nécessité de conserver vaille que vaille les relations civiles et de pourvoir à la portion d'ordre qui reste encore pourra bien conseiller, voire même imposer quelquefois à un gouvernement de se tenir plus ou moins à l'écart dans les questions religieuses et de laisser à chacun le libre

(1) *Vir vanus in superbiam erigitur et tanquam pullum onagri se liberum natum putat.* Job. xi, 12.

exercice des cultes qui, par suite d'une possession déjà ancienne, jouissent en paix de l'existence. Il ne s'agit plus alors de maintenir un bien que l'on possède et de prémunir la société contre un mal que l'on peut éviter, mais il s'agit, à dire vrai, de ne pas reconquérir par des moyens violents un bien déjà perdu et de ne pas envenimer par un zèle inutile une plaie déjà aigrie.

Néanmoins mettant de côté cette question d'opportunité et de prudence politique, laquelle est en dehors de notre sujet, et n'envisageant que la chose en elle-même et d'après les effets qui résultent de sa nature intime, nous ne pouvons ne pas y voir la vérité du jugement pontifical : que la liberté de conscience est une liberté de perdition.

D'abord cela ressort manifestement de la discorde dont la liberté de conscience est une source nécessaire. Saint Augustin définit la société : *concors hominum multitudo*. Cette concorde se rend visible dans les actes extérieurs, mais elle a son siége dans la volonté et sa racine dans l'entendement, car l'homme, être naturel, agit par l'intelligence et la volonté. Or, quel accord d'intelligence et de volonté peut-il y avoir où il y a désaccord en fait de religion ? L'idée religieuse touche à la partie la plus universelle de l'esprit et aux fibres les plus délicates du cœur humain. Elle se rapporte au terme suprême de nos désirs, à l'objet le plus haut de notre vénération. La religion nous ordonne à Dieu comme à notre premier principe et à notre fin dernière. L'amour de la fin dernière agit sur tous les sentiments secondaires : il les dirige, il les modifie à sa manière. La vénération que nous avons pour Notre Seigneur ne peut certainement souffrir qu'il soit pour les autres un objet de mépris. Imaginez quelle sympathie et quels rapports il peut exister entre un Renan blasphémateur et un chrétien prêt à donner tout son sang pour glorifier Jésus-Christ ! Nous n'ignorons pas que la charité commande de haïr l'erreur mais d'aimer l'errant. Toute-

fois on ne peut nier que c'est moins facile à faire qu'à dire, parce que cela demande une grande perfection d'esprit et de cœur, et dans ces conditions-là, il n'est pas prudent d'espérer qn'une chose pareille obtienne communément son effet, surtout parmi les multitudes. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les guerres civiles qui, pour cause de dissension religieuse, ensanglantèrent si souvent l'Allemagne, la France et les Cantons Suisses. Qu'il nous suffise d'éveiller l'attention des lecteurs sur le scandale des luttes parlementaires actuelles et les disputes de la presse quotidienne contemporaine, sans exclure les tumultes mêmes de la rue parmi ceux

che un muro e una fossa serra.

Et en cela rien d'étonnant, parce que tout principe anarchique est dissolvant de sa nature, et que la division dans l'ordre des idées n'est pas longtemps à prendre corps et à passer dans l'ordre des faits.

Pour obvier à un inconvénient si grave, on recourt au parti de prescrire et de recommander le respect de toutes les opinions. Le remède, outre que bien souvent l'application en est impossible, est par lui-même non moins pernicieux que le mal. On peut encore produire ce respect quand il s'agit d'opinions spéculatives ou libres ou au moins se renfermant dans la sphère purement individuelle. Mais quand ce sont des opinions qui imposent des devoirs, qui de plus intéressent votre conduite, je ne sais trop quelle peut être la valeur d'une exhortation au respect. Un beau jour il vient à un voleur l'idée de vous faire visite et de piller votre maison. Respecterez-vous son idée? Or, les opinions religieuses non-seulement touchent à la pratique, mais il arrive souvent que l'une porte préjudice à l'autre. Exemple : la secte inique des Francs-Maçons hait ouvertement et veut exterminer l'Eglise catholique. De là des efforts d'une perfidie inouïe pour discréditer ses

ministres, la déposséder de toute influence sur la société, la dépouiller de ses biens, tourner en dérision ses dogmes et sa morale. Naguère un de ces sectaires les plus enragés écrivait dans un mauvais livre qu'il fallait étouffer le christianisme dans la boue. Serez-vous si patient et si doux que vous prêchiez aux catholiques le respect d'une opinion si inoffensive? Mais supposons que ce respect mutuel soit possible et facile à pratiquer. L'effet naturel, quel sera-t-il? L'indifférentisme religieux. Et en effet, à moins de vouloir réduire ce respect à une pure hypocrisie (car à parler franchement cela revient à dire : je respecte votre opinion, mais au fond je m'en amuse), il devra procéder d'une estime réelle non-seulement des personnes, mais aussi de leur doctrine; ce qui entraîne un vrai septicisme par lequel on ne croit plus à rien, ou, ce qui revient au même, on croit à l'égale probabilité de principes contradictoires.

Plusieurs s'étonnent que depuis trois siècles dans les pays infestés de protestantisme il y ait eu si peu de saints parmi les vrais croyants, tandis qu'auparavant ils florissaient en grand nombre, et continuent de fleurir dans les pays purs d'hérésie: on compare l'Allemagne à l'Italie et à l'Espagne. Sans recourir à la colère de Dieu qui le rend moins prodigue de ses dons, cela peut s'expliquer naturellement par l'affaiblissement de la foi vive et agissante, affaiblissement qui est un effet insensible du contact avec les hétérodoxes, et par la nécessité où l'on est d'avoir des égards pour eux. La foi se manifeste dans tous les actes de la vie privée et sociale, domestique et civile. Or, cette continuité, cette universalité dans la manifestation de sa foi, comment est-elle possible quand à chaque pas l'on peut heurter un hétérodoxe et un incroyant, et que l'on doit prendre garde de le blesser?

Mais, sans cela, il est indubitable que pour le salut d'un grand nombre la liberté de conscience est un danger

évident. La profession publique de l'erreur tout comme celle du vice est une pierre d'achoppement pour ceux qui n'ont pas l'esprit fortement trempé par une longue pratique et qui ne sont pas encore suffisamment instruits. Nous demandons à Dieu dans l'Oraison dominicale qu'il nous préserve des tentations, et dans l'Acte de contrition nous faisons résolution de fuir l'occasion prochaine du péché. Et pourquoi? Parce qu'ainsi l'exige la fragilité d'une nature viciée dans laquelle les illusions de la fantaisie et les assauts de la concupiscence viennent aisément à bout de pervertir le jugement et de s'emparer de la volonté (1). Or, cette raison qui vaut pour tout fils d'Adam, combien plus de poids n'a-t-elle pas quand il s'agit ou de la multitude ignorante si mobile au vent des passions, ou de la jeunesse sans expérience qu'agitent avec tant d'empire les fantômes changeants de l'imagination et les fougueuses ardeurs des sens?

Ici se place ordinairement un sophisme qui court maintenant les rues. Ayez foi, disent les défenseurs de la libre conscience, ayez foi en la force de la vérité. La vérité est plus forte que l'erreur, et avec le temps elle ne peut que sortir victorieuse de la lutte. Dans l'ordre moral tout aussi bien que dans l'ordre matériel, il faut pratiquer le libre échange, ce système si en faveur auprès des économistes modernes. Voyez ce qui se passe sur un marché où acheteurs et vendeurs se font une libre concurrence. La meilleure denrée est toujours celle qui est la plus courue. Celle qui est endommagée n'a pas d'acquéreurs. Or qui dira que le vrai n'est pas une denrée meilleure que l'erreur?

Parfait. Et pourquoi ne faites-vous pas ce raisonnement si sage à propos de la famille et dans le gouvernement de

(1) *Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona et inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum.* Sap. IV, 12.

votre maison? Avez-vous foi en la vertu? Laissez-la donc alors se mesurer en toute liberté avec le vice. Pourquoi l'entourer de tant de précautions? Pourquoi y regarder de si près quand il s'agit des livres à mettre en main à vos enfants, et des personnes à leur faire fréquenter? Laissez-leur une entière liberté. Permettez-leur de voir les choses les plus laides, d'écouter les paroles les plus libres, de fréquenter les compagnies les plus licencieuses. *Quid timetis, modicæ fidei?* La vertu resplendit de plus d'attraits que le vice; elle ne peut que triompher dans la lutte. Souvenez-vous du libre échange, système parfait; la meilleure denrée sera préférée. Je dirai plus. Puisque vous avez tant de foi en votre raisonnement, pourquoi encore n'en essaiereriez-vous pas l'application dans la société à propos des autres parties de l'ordre civil? A quoi bon tant d'entraves, de liens, de polices, de tribunaux, de gendarmes, de prisons, de lois répressives de tout méfait? La justice est plus belle et vaut mieux que l'injustice. Qu'on les laisse l'une et l'autre se faire une libre concurrence dans l'humanité. Ici encore le libre échange ne peut pas manquer d'être avantageux. Que vous en semble, ami lecteur? C'était l'argument discuté par saint Augustin dans un cas semblable: « les Rois, dit-il, suivant qu'il leur est prescrit d'en haut, servent Dieu en tant que Rois, si dans leur royaume ils commandent le bien, défendent le mal non-seulement en matière d'ordre civil, mais aussi en matière de religion. Vainement dites-vous: LAISSEZ-MOI A MON LIBRE ARBITRE. Car pourquoi n'en diriez-vous pas autant relativement aux homicides, aux viols et à toutes les autres espèces de forfaits et de crimes? Et pourtant leur compression par de justes lois est souverainement utile et salutaire (1). » La foi en la force de la vérité ne nous

(1) *In hoc Reges, sicut eis divinitus præcipitur, Deo serviunt, in quantum sunt reges, si in regno suo bona jubeant, mala prohibeant*

manque pas; ce que nous n'avons pas, c'est la foi en la force des intelligences qui la doivent saisir et des volontés qui doivent la suivre. Les adversaires sortent de la question par leur passage du subjectif à l'objectif et substituent à l'homme réel l'homme possible. La nature de l'homme, telle qu'elle est *in ordine rerum*, non pas celle qui se trouve dans le cerveau des progressistes, ce n'est pas d'être une pure intelligence qui contemple le vrai sans voiles et l'embrasse sans répugnance. Elle est un composé d'esprit et de fantaisie, d'appétit raisonnable et d'appétit sensible. Le vrai s'offre à nous par derrière les nuages de l'imagination et souvent en opposition ouverte avec les tendances les plus énergiques de la partie animale. Pour le saisir, il n'est pas rare qu'il faille du génie, qu'il faille de la doctrine, qu'il faille une étude tranquille et sans préjugé. Aperçu, il est souvent nécessaire pour l'embrasser de lutter opiniâtrément, d'abattre non sans peine ses passions. On a beau dire que la meilleure denrée aura des acheteurs préférablement à la mauvaise. Pour qu'il en soit ainsi, faut-il au moins qu'on la connaisse, et que de plus le prix n'en soit ni gênant ni trop lourd. Si elle est coûteuse, il y en a bien peu qui l'achéteront malgré sa supériorité :

.... Video meliora proboque,
Deteriora sequor....

Puis les avantages du libre échange ne font rien ici. Car sans dire que bien du monde ne croit pas aux bienfaits de ce système et pense qu'il tourne en définitive et en fait

non solum quæ pertinent ad humanam societatem, verum etiam quæ ad divinam religionem. Frustra dicis : RELINQUAR LIBERO ARBITRIO. Cur enim non in homicidiis et in stupris et in quibuscumque aliis facinoribus et flagitiis libero arbitrio dimittendum esse proclamas ? Quæ tamen omnia justis legibus comprimi, utilissimum ac saluberrimum est. Cont. Crescon. l. III, c. LVII.

à l'oppression du faible au profit du fort, il est certain que les conditions ne sont pas les mêmes dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel. Dans celui-ci, pour faire préférer la marchandise meilleure, tout est d'accord et le jugement de l'esprit et l'inclination des sens. Mais dans l'ordre moral, pour la faire prévaloir, à supposer encore que le jugement soit sain, il faut faire violence à ses passions; et c'est là le difficile, comme nous venons de le dire.

L'un des motifs de crédibilité les plus forts dont se prévale notre religion, c'est qu'elle ait pu, malgré l'élévation de ses dogmes et la roideur de ses préceptes, triompher du paganisme et s'emparer de l'esprit et du cœur des peuples. Evidemment ce fait prodigieux trahit la main de Dieu. Car ou il fut la conséquence des miracles, ou, s'il advint sans miracle, il fut par là même le plus grand des miracles :

Se il mondo si rivolse al Cristianesmo,
Diss'io, senza miracoli; quest'uno
E tale che gli altri non sono il centesmo (1).

Or ce qui par un côté ou par un autre fut l'œuvre d'une intervention extraordinaire de Dieu, voudrions-nous le voir devenir un effet spontané de la providence ordinaire? Transformerons-nous le miracle et en ferons-nous le cours accoutumé des choses? ou bien exigerons-nous de Dieu qu'il renouvelle les miracles à notre gré pour complaire aux amis de la liberté de conscience?

L'Eglise qui assistée de Dieu connaît mieux que nous l'argile dont nous sommes pétris ne se laisse pas prendre à ces paralogismes. Elle sait très-bien que dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique un air chargé de peste rend immanquablement malade celui qui en respire les parties corrompues. Elle purifie donc sans cesse l'atmosphère des mœurs, écarte les scandales, réprime

(1) Dante *Paradiso*. XXIV.

l'erreur, éloigne la séduction, fortifie l'humaine faiblesse par des exemples de vertu et des exhortations au bien. Et malgré cela, malgré tous ces préservatifs qu'elle emploie avec tant de soin et d'amour, il en est beaucoup qui se perdent, corrompus d'esprit et de cœur. Imaginez ce qui arriverait dans le système contraire! Ceux qui ont la pratique des âmes savent combien il est difficile de retenir la bouillante jeunesse sur la pente du vice, encore qu'ils soient aidés par une sainte éducation, par la grâce fortifiante des sacrements, par la fuite du danger et le châtiment infligé au vice. Et vous, vous voudriez la garder pure et vertueuse en la laissant en proie par votre liberté de conscience aux ardeurs des sens, aux sophismes de l'incrédulité? C'est une illusion manifeste, si ce n'est un crime.

CHAPITRE V

RÉFUTATION D'UNE DOCTRINE CONTRAIRE

§ I

EXPOSÉ DE CETTE DOCTRINE.

Le Catholicisme et la liberté religieuse, tel est le titre d'un article que nous lisons dans la *Rivista universale* (1) de Gênes et dont le but est de prouver que le principe de la liberté religieuse juste en soi est en outre conforme et utile au catholicisme. Il n'est pas sans avantage de démasquer ces sophismes et de mettre à nu les contradictions dans lesquelles l'auteur s'embarasse. Ces contradictions ne doivent pas étonner, car l'auteur appartient aux catholiques libéraux; leur système se composant précisément d'une contradiction, il est impossible que ce qu'il met au jour ne lui soit semblable : l'effet est conforme à sa cause.

La justesse de notre appréciation est déjà visible à la première page de l'article où il est parlé de la civilisation. L'auteur, comme catholique veut rester soumis à l'Eglise, mais comme libéral le voici contraint de s'élever au-dessus d'elle. Il commence donc par dire que *depuis un siècle environ l'Eglise catholique est en lutte avec la civilisation,* et la cause de cette lutte, il la trouve dans la difficulté qu'il y a pour les esprits peu sagaces de distin-

(1) Cahier 58.

guer dans cette civilisation ce qui est bon de ce qui est mauvais : *dans le mouvement social contemporain, il y a deux courants de civilisation bien distincts, l'un religieux, chrétien, fils de l'Evangile, l'autre impie, antichrétien, fils du rationalisme et de l'incrédulité. Ces deux courants de civilisation constituant, quoique distincts, un seul flot, il est facile à des yeux peu perspicaces de les confondre.* Puis il ajoute que si l'Eglise ne réprouve de la civilisation que le côté mauvais, elle fait chose sainte ; mais la condamne-t-elle sans distinction, elle commet une imprudence et une injustice : *quand Rome frappe de ses justes anathèmes le faux progrès et le faux libéralisme de notre âge, elle ne fait que remplir sa divine mission et procure le bien de la société ; mais si, comme un certain parti le désirerait, elle entendait rejeter en bloc et maudire la civilisation moderne, sans distinguer le bien du mal, le vrai du faux, à mon avis son acte ne serait ni juste ni prudent.* Et au bas en note : *Le Saint-Père condamnant la quatre-vingtième proposition* (1) *du Syllabus* (qui a provoqué tant de colère et de dédain) *ne pouvait avoir en vue que ce faux progrès et ce faux libéralisme moderne. S'il l'avait entendue autrement, il aurait démenti par cet acte sa sagesse et sa prudence ordinaire.* On sent ici tout de suite le libéral qui veut en remontrer à l'Eglise et l'on découvre son vrai caractère qui est de penser comme l'Eglise, mais à condition que l'Eglise pensera comme lui. Le catholique libéral dit : « *C'est une chose indéniable que la civilisation actuelle dans sa substance* (nous verrons plus bas cette substance) *est l'évolution et la mise en pratique dans le monde des principes du christianisme.* » Donc toute notre vénération pour les

(1) *Elle est ainsi conçue :* « Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

oracles du Saint-Siége, pourvu qu'il respecte cette vérité sacrée pour nous; s'il la heurte, force nous sera de dire que pour cette fois *il s'est démenti lui-même et a fait une chose qui n'est ni prudente ni juste*. Voilà l'obéissance du catholique libéral: se soumettre au jugement de l'Eglise pourvu qu'il soit conforme à celui de sa propre infaillibilité. Mais qui ne voit que c'est là une obéissance illusoire par laquelle on entend non pas obéir mais commander à l'Eglise (1)!

Mais où l'on aperçoit mieux encore comme l'auteur se contredit, c'est, quand après avoir dit que les anathèmes de l'Eglise ne doivent pas tomber sur ce qu'il estime être le bon côté de la civilisation moderne, il déclare qu'ils s'y rapportent néanmoins puisqu'ils ont trait à ce qui fait la substance et la base de sa prétendue civilisation. « *Ces idées générales sur les rapports de la religion et du progrès moderne, j'en fais,* dit-il, *comme le préambule de ce que j'ai à dire sur le principe fondamental de la civilisation moderne, la liberté religieuse, qui est de tous les principes révolutionnaires le plus controversé et le plus combattu par l'autorité ecclésiastique.* » Pouvait-il dire autrement quand à défaut même de toute autre preuve les paroles de Pie IX condamnant la liberté religieuse sont si formelles et si explicites? Et nous croyons que l'auteur les a présentes à la pensée, quand il se prend à compatir à la trop grande simplicité de l'Eglise qu'il se donne la charge d'instruire et de rassurer. « *Plutôt,* dit-il, *que d'invectiver contre elle, de lui reprocher ses peurs trop naturelles,*

(1) Saint Bernard parlant de cette race d'obéissants qui, au lieu de se conformer au sentiment du supérieur, veulent que le supérieur se conforme à leur sentiment, dit ceci : *Quisquis vel aperte vel occulte satagit ut quod habet in voluntate, hoc ei spiritualis Pater injungat, ipse se seducit, si forte sibi quasi de obedientia blandiatur. Neque enim in ea re ipse Prælato, sed magis ei Prælatus obedit.* Serm. de tr. ord. Eccl.

c'est notre devoir de compatir à ses entrailles de mère, de la rassurer et de lui prouver par de bonnes raisons (qu'elle n'a pas vues) *que le principe de la liberté religieuse bien entendu n'est pas substantiellement opposé aux principes de l'Evangile,* (sur ce qui est opposé à l'Evangile, les catholiques libéraux en savent plus que l'Eglise) *et que si dans les pays catholiques il peut occasionner la perte de quelques âmes, dans son universelle application, il profitera certainement au bien de l'humanité et produira le triomphe de la seule vraie religion.* » *Faciendum est malum ut eveniat bonum.* N'est-ce pas là un excellent principe de morale? Merci à Dieu d'avoir en ces temps calamiteux suscité parmi nous *ces hommes de science et d'irréprochable vertu* qui sont la lumière de l'Eglise et savent lui faire comprendre ses vrais intérêts à l'encontre des menées d'un *parti* qui voudrait ramener *cette civilisation qui rendait heureux nos pères du moyen-âge, c'est-à-dire cette civilisation qui fait le bonheur des peuples en les maintenant dans une perpétuelle sujétion et en leur ôtant tout souci, celui même de penser !* Eux au contraire entendent émanciper les peuples, adultes désormais, et leur donner la liberté de penser avec celle d'agir qui en est la conséquence. Les fruits de cette liberté nous sommes déjà à les savourer et ils ne paraissent pas devoir flatter le goût de ceux mêmes qui les firent venir.

Mais voyons les raisons qui doivent forcer l'Eglise à déposer ses préventions contre la liberté religieuse. Dans l'idée de liberté religieuse notre auteur aperçoit deux choses: liberté de conscience et liberté des cultes. Quant à la première, autre chose, dit-il, est de la considérer par rapport à Dieu, à l'Evangile, à l'Eglise; autre chose, de la considérer par rapport à l'Etat. Sous le premier aspect elle est une absurdité, sous le second elle est un droit, par la raison que l'Etat n'est pas juge de la vérité religieuse. D'où il conclut que la liberté de conscience au point de

vue de l'Etat est conforme à la raison. Elle est en outre conforme à l'Evangile, étant une conséquence de la spiritualité de l'âme qui ne peut être contrainte par la force matérielle. Enfin elle est conforme à la constitution même de l'Eglise, puisque autrement il est impossible de distinguer l'ordre religieux de l'ordre civil et politique.

Quant à la liberté des cultes, la chose n'est pas aussi simple. L'auteur accorde à l'Etat le droit de la restreindre. « *La liberté absolue des cultes,* dit-il, *n'est logique que pour les partisans de l'indifférentisme religieux absolu, pour ceux qui nient l'action puissante de la religion sur la moralité et le bien-être des peuples et qui tolèrent toutes les religions existantes comme une fatale et douloureuse nécessité. Mais pour qui voit d'un autre œil les religions dans leurs rapports avec la société, pour qui met une différence entre la vérité et l'erreur, entre l'influence de l'une et de l'autre sur la morale, les mœurs et le bonheur des peuples, la liberté illimitée des cultes ne peut paraître qu'un délire funeste. Et en effet quel est le gouvernement chrétien qui voudrait si grossièrement méconnaître ses droits et ses devoirs au point de tolérer qu'en plein christianisme on ressuscite le culte de Priape ou de Vénus avec leurs honteux sacrifices? ou qu'on rétablisse l'idolâtrie et ses hécatombes humaines? ou qu'on accepte le culte du socialisme moderne qui a pour dogmes: la propriété est un vol, le mariage une servitude, l'autorité du père et de la société, une tyrannie? Vaincue par l'évidence de ces raisons toute la partie sensée et catholique du libéralisme est bien éloignée d'admettre une liberté des cultes illimitée.* (Nous ne voyons pas pourquoi ces raisons ne vaudraient pas également pour rejeter la liberté de conscience). *Elle reconnaît au pouvoir civil le droit de proscrire tout culte qui violerait les premiers principes naturels de la morale et renverserait l'ordre public: ce qui suppose déjà qu'il a jusqu'à un certain*

point le droit de connaître et d'examiner la religion de ses sujets. » Puis pendant que le lecteur s'attend à le voir déterminer plus en détail les cultes qu'on doit reconnaître libres, notre auteur quitte la question et reprend sa thèse générale sur la liberté religieuse, faisant ressortir l'efficacité qu'elle aura pour la diffusion du catholicisme et déclamant contre l'usage de la force en cette matière.

Enfin il se fait deux difficultés auxquelles il sent le devoir de répondre. La première c'est que la liberté de conscience s'oppose à l'unité religieuse si nécessaire à l'unité nationale. La seconde c'est que la liberté de conscience est la liberté de l'erreur, et que l'erreur ne peut jouir du droit propre à la vérité.

Il répond à la première en disant que l'unité religieuse est certainement un bien, mais un bien que l'on doit obtenir par la persuasion, nullement par la contrainte. De plus s'il faut l'admettre comme nécessaire pour constituer l'unité nationale, il faudra l'admettre pour tous les peuples, et alors on légitimera toutes les persécutions des dissidents contre les catholiques.

Il avait déjà répondu à la seconde difficulté, qu'il ne faut pas confondre la vérité objective avec la vérité subjective (1). Il ajoute ici que la liberté de l'erreur n'est pas autre chose que la liberté du mal, que Dieu n'a pas refusée à l'homme. Mais comme la liberté du mal ne peut empêcher le triomphe final du bien, ainsi la liberté de l'erreur, loin d'empêcher, favorise le triomphe final de la vérité.

(1) « Pour constituer un peuple, l'unité religieuse est-elle nécessaire ou non? Si non, l'objection que nous examinons tombe d'elle-même. Si oui, elle l'est pour tous, et les gouvernements hétérodoxes et idolâtres non moins que les gouvernements catholiques sont obligés par devoir de la maintenir. Mais ceux-là, direz-vous, ne sont pas dans la vérité comme ceux-ci. C'est toujours le même sophisme qui confond la vérité *objective* avec la vérité *subjective.* » *Rivista universale.* Cahier 58, p. 390.

« *Bref*, s'écrie-t-il, *de quoi s'agit-il? de substituer au système d'intolérance religieuse qui a dominé jusqu'ici celui de la liberté. Le premier a donné ses fruits, avons-nous à nous en réjouir? Faisons donc l'expérience du second, et nous le jugerons par ses fruits.* » Comme vous le voyez, il ne s'agit que d'une expérience à faire.

§ II

RÉFUTATION DE CETTE DOCTRINE.

L'auteur, dans cet exposé, part d'une fausse supposition et continue avec des équivoques et des incohérences. Il part de la supposition de l'Etat athée et séparé de l'Eglise. Autrement, pourrait-il concevoir la liberté de conscience comme un droit relativement à l'Etat, quand de son aveu elle est une absurdité relativement à Dieu et à l'Eglise? Si l'Etat admet Dieu, il ne peut trouver qu'absurde ce qui est tel au regard de Dieu. Si l'Etat est d'accord avec l'Eglise il ne peut pas ne pas conformer ses lois aux principes de l'Eglise. « Quand les Rois, écrivait saint Augustin au comte Boniface, ne servaient pas encore Dieu, quand ils formaient encore de vains complots contre le Seigneur et son Christ, assurément l'impiété ne pouvait être alors réprimée par des lois; elle était plutôt favorisée.... Mais depuis qu'on a vu commencer de s'accomplir ce qui est écrit: *Tous les Rois de la terre l'adoreront, toutes les nations le serviront*, quel est le sage qui puisse dire aux Rois: Ne vous inquiétez pas si dans votre royaume on attaque l'Eglise de votre Maître; ne vous souciez pas que vos sujets soient pieux ou sacriléges, pendant qu'il n'est pas permis de leur dire: ne vous intéressez pas si dans votre royaume on respecte ou non la pudeur? Est-ce moins grave pour l'âme de n'être pas fidèle à Dieu que pour la

femme de n'être pas fidèle à son mari (1)? » Et saint Grégoire à l'empereur Maurice : « Le pouvoir sur le genre humain a été donné d'en haut à nos religieux Empereurs afin d'aider ceux qui veulent le bien, d'élargir la voie des cieux, de faire que le royaume terrestre serve le royaume céleste (2). » Mais l'Etat, dit-il, est impersonnel, il n'est pas juge compétent en matière de religion. Répondons : il est impersonnel *in abstracto*, mais non *in concreto*. Des deux éléments sociaux qui sont la multitude et l'autorité, le premier se personnifie dans les sujets ; le second, dans le supérieur. L'auteur lui-même personnifie l'Etat suivant le besoin de sa cause ; car voulant lui donner le droit de limiter la liberté des cultes, ne dit-il pas : « Quel est le gouvernement chrétien si peu soucieux de ses propres droits et de ses devoirs qui voudrait laisser rétablir en plein christianisme le culte de Priape ou de Vénus ? » Voilà bien l'Etat envisagé comme personne, puisqu'on lui attribue des droits ; le voilà même envisagé comme personne baptisée, puisqu'on l'appelle chrétien et qu'on lui reconnaît des devoirs découlant de cette profession. Pourquoi ne pourrait-on pas aussi en déduire l'obligation de proscrire la liberté de conscience, qui étant au juge-

(1) *Cum nondum Reges Domino servirent sed adhuc meditarentur inania adversus Dominum et adversus Christum ejus, non utique tunc possent impietates legibus prohiberi, sed magis exerceri... Postea vero quam cœpit compleri quod scriptum est :* Et adorabunt eum omnes Reges terræ, omnes gentes servient illi, *quis mente sobrius Regibus dicat : Nolite curare in regno vestro a quo oppugnetur Ecclesia Domini vestri ; non ad vos pertineat in regno vestro quis velit esse, sive religiosus, sive sacrilegus, quibus dici non potest : Non ad vos pertineat in regno vestro quis velit pudicus esse, quis impudicus ? An fidem non servare levius est animam Deo quam feminam viro ?* Epist. 185, *al.* 50.

(2) *Ad hoc potestas super omnes homines dominorum nostrorum pietati cœlitus data est, ut, qui bona appetunt, adjuventur, ut cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur.* Lib. II, Epist. 11.

ment de l'auteur une absurdité au point de vue de l'Evangile ne peut manquer de rester une absurdité aux yeux d'un chrétien? On ne le peut pas, dira-t-il, parce que l'Etat n'est pas juge de la vérité religieuse. Mais on ne voit pas bien pourquoi cette raison vaut quand il s'agit de la liberté de conscience et ne vaut plus quand il s'agit de la liberté des cultes. De même qu'après l'avoir nié, l'auteur reconnaît une personnalité à l'Etat, ainsi après avoir répété que l'Etat n'est pas juge en fait de religion, il finit par lui reconnaître cette qualité en lui accordant jusqu'à un certain point le droit de savoir et d'examiner les religions de ses sujets. Et remarquons ici que dans le système adverse c'est l'Etat qui exercerait un tel contrôle après avoir admis la liberté de conscience, c'est-à-dire qu'il se contredirait lui-même, et il l'exercerait en son nom propre, c'est-à-dire qu'il s'érigerait vraiment en juge de la religion, tandis que dans notre système l'Etat est conséquent avec lui-même et ne porte pas de jugement de sa propre autorité, mais ne fait que se conformer à celui de l'Eglise en l'appuyant par ses lois.

Pour le sûr la logique de notre auteur est incompréhensible. Selon lui, l'Etat enseigné par la raison peut juger par exemple que le culte de Priape viole les premiers principes de la morale et renverse la société, et il ne peut pas, enseigné par l'Eglise, juger que telle ou telle hérésie, tel ou tel schisme viole les premiers principes de l'Evangile et renverse la Religion! S'il le pouvait, répond-il, alors les Etats infidèles et dissidents auraient le droit de proscrire le Christianisme comme les Etats catholiques ont celui de proscrire les autres cultes pour conserver la paix et l'unité intérieure. Et voilà le grand argument de l'auteur, celui qu'il invoque souvent. Mais premièrement cette difficulté se rencontre aussi dans son système puisqu'il veut qu'on exclut des Etats chrétiens les cultes idolâtriques. Par conséquent on peut lui dire : Si telle est

votre opinion, les Etats idolâtres auront le droit de proscrire le culte chrétien, ce qui revient à dire le Christianisme, puisque le Christianisme ne peut subsister sans culte. En second lieu la raison première et substantielle qui nous fait réprouver la liberté de conscience n'est pas la conservation de la paix ou de l'unité nationale, c'est l'obligation qui pèse sur tous de professer l'unique et vraie religion et de se mettre ainsi à même d'arriver à sa fin dernière. La paix et l'unité nationale, on peut l'apporter comme raison secondaire (parce que c'est aussi un bien), mais dans la supposition qu'on possède la vraie religion. Car dans l'hypothèse contraire, il y a plutôt lieu de dire avec Jésus-Christ : *Non veni pacem mittere sed gladium,* la discorde intestine étant un mal incomparablement moindre que la persévérance dans l'erreur religieuse qui met en péril le salut éternel. Mais quand déjà de ce côté on possède la vérité, une autre raison de fermer la porte aux fausses croyances est sans contredit la division qu'elles amèneraient avec elles.

Cela dit, répondons à la difficulté de l'auteur par les paroles du P. Tarquini, qui s'étant fait la même objection la résout ainsi : « Je n'admets pas l'hypothèse que l'erreur, dès là qu'elle ne se croit pas l'erreur, a les mêmes droits que la vérité ; c'est comme si l'on disait qu'un fou a les mêmes droits qu'un homme d'esprit sous prétexte que le premier ne sent pas sa folie. Il faut distinguer 1° la conscience de l'Eglise, 2° la conscience des dissidents, 3° la chose en elle-même, selon qu'on en peut juger extérieurement. Quant à l'Eglise, elle est certaine par témoignage divin que la vérité se trouve en elle, que l'erreur se trouve dans les fausses religions, et que c'est là un article de foi auquel elle ne peut rien. Elle n'a donc pas deux poids et deux mesures, mais elle s'en tient fermement à la loi éternelle qui donne à la vérité la suprématie sur l'erreur et ne veut pas que la justice pactise avec l'iniquité ni que la

lumière s'associe aux ténèbres (1). Quant aux hétérodoxes tant qu'ils demeurent dans la bonne foi, ils jouissent du même droit que les aliénés auxquels on n'impute rien de ce qu'ils font dans leur démence. Enfin pour ce qui regarde la chose en elle-même, elle a de tels caractères qu'au for extérieur du moins il n'est personne d'équitable qui ne soit forcé de reconnaître le droit de l'Eglise. En effet, quoiqu'il en soit de la bonne foi interne des hétérodoxes, un juge impartial ne pourra jamais se convaincre extérieurement de son existence. Car de deux choses l'une : ou ils étudient sérieusement et avec une volonté droite les motifs de crédibilité de l'Eglise catholique et les notes de fausseté de leur secte ou non. Si non ou encore s'ils ne mettent pas à cette étude l'attention voulue, leur ignorance est crasse et affectée et l'ignorance crasse et affectée est incompatible avec la bonne foi. Si oui, s'ils s'en occupent comme il convient, il est encore beaucoup plus impossible d'admettre qu'ils persévèrent de bonne foi dans leur erreur. Car soit qu'ils considèrent d'une part l'origine de l'Eglise catholique, la série ininterrompue de ses Pontifes depuis saint Pierre et par conséquent depuis Jésus-Christ jusqu'à Pie IX aujourd'hui régnant, son immuable foi gardée à travers les âges, sa solidité, sa conservation, sa propagation en dépit des portes de l'Enfer même, sa sainteté, les miracles qui ne cessent en elle, bref ce qu'on appelle les motifs de crédibilité et ce qui forme aux yeux de tous un témoignage divin ; soit qu'ils considèrent d'autre part l'origine de la secte dont ils font partie, les variations de son *Credo*, les moyens pervers employés pour l'établir et pour combattre les catholiques, l'aridité de l'esprit, la recherche du bien-être et des avantages temporels, l'absence de miracles, la stérilité ou une fécondité honteusement procurée, en un mot toutes ces taches qui

(1) 2 Cor. vi, 14.

marquent d'ordinaire chacune des sectes; si, dis-je, ils pèsent tout cela, ils avoueront immanquablement, supposé toutefois qu'ils aient l'esprit droit et sain, qu'ils sont dans l'erreur. Quoiqu'il en soit donc de la conscience interne des dissidents dont Dieu seul est juge, pour le sûr il n'est pas d'homme impartial qui puisse conclure au point de vue extérieur qu'ils sont dans la bonne foi (1). »

Il n'est donc pas vrai que les catholiques confondent la vérité objective avec la vérité subjective quand ils refusent aux fausses religions les droits qu'ils reconnaissent à la vraie religion. Par vérité subjective ils entendent la vérité en tant qu'elle informe le sujet, car c'est en tant qu'informant le sujet qu'elle crée en lui des droits : chose qui ne saurait convenir à l'erreur, parce que le premier fondement du droit c'est uniquement la vérité. Que si quelqu'un tout en étant dans l'erreur se croit dans la vérité et par conséquent en possession des droits qu'elle confère, c'est une toute autre affaire qui relève de la *casuistique*, et nullement du *droit public;* et dans les cas particuliers ce n'est pas nous qui sommes ses juges, mais Dieu seul. Qu'on se rappelle les paroles de Jésus-Christ aux Apôtres : *L'heure vient et c'est maintenant où quiconque vous tuera croira faire honneur à Dieu* (2). Ne marquent-elles pas des persécuteurs de l'Evangile qui croyaient non-seulement exercer un droit mais remplir un devoir! Mais quoi? Le mérite des Apôtres en était-il diminué? Certainement non, parce que la sainteté du martyre vient de la sainteté de la cause pour laquelle on l'endure, non de la bonne ou de la mauvaise foi dans laquelle peut se trouver par aventure celui qui le fait endurer.

C'est plutôt l'auteur qui tombe dans la confusion et l'équivoque en établissant que subjectivement il peut y

(1) *Juris ecclesiastici publici Institutiones Auctore Camillo Tarquini e societate Jesu.* p. 77.

(2) Joan. XVI, 2.

avoir beaucoup d'Eglises vraies. « *Objectivement,* dit-il, *la vraie Eglise est une, de même que la vérité, mais subjectivement en est-il de même? La véritable Eglise est-elle en fait reconnue par tous les Etats et tous les peuples de la terre? Malheureusement non. Si donc vous donnez à l'Etat le droit d'imposer à ses sujets la foi de sa propre Eglise, vous donnerez aux Etats qui ne sont pas catholiques, aux sociétés païennes, le droit de bannir et de persécuter la foi catholique.* » Mais d'abord nous serions curieux de savoir comment l'auteur définit la vérité subjective. Il semblerait, à l'en croire, que la vérité subjective, c'est n'importe quel assentiment de l'esprit. Erreur évidente. Entendue subjectivement, c'est-à-dire en tant qu'informant le sujet, la vérité est définie par saint Thomas: l'équation ou la conformité entre l'esprit et l'objet; c'est la manifestation que la vérité objective fait de soi dans le sujet. Lors donc que cette manifestation n'a pas lieu, quand au lieu de conformité, il y a difformité entre l'esprit et l'objet, la vérité subjective n'existe pas; il y a au contraire fausseté. L'esprit peut fort bien ne pas s'apercevoir de la fausseté, quelquefois même invinciblement, mais comme nous le disions c'est une question toute différente, qui se traite entre la conscience et Dieu, mais ne constitue aucun droit public. Allez-vous excuser les bandits italiens, parce qu'ils sont persuadés, dites-vous, qu'il est permis de s'approprier le bien d'autrui et de combattre la force publique? Pourrait-on faire à leur sujet ce raisonnement: si vous donnez à la société le droit de les punir, vous leur reconnaissez aussi le droit de punir les gendarmes qui tomberont dans leurs mains? Si toute persuasion devait s'appeler vérité subjective, il n'y aurait plus d'erreur, car l'erreur objective n'existe pas; l'erreur est toujours subjective.

En second lieu l'auteur combat ce principe, que l'Etat a le droit d'imposer sa foi à ses sujets, et il affirme qu'une

fois posé, ce principe vaudrait pour tout Etat et relativement à toute religion. Mais quel est celui qui a jamais songé à soutenir cela? Ce qu'on affirme, c'est que l'Etat comme l'individu est tenu d'embrasser la vraie religion et l'ayant embrassée, il peut et il doit en assurer la possession tranquille à ses sujets en fermant l'entrée aux fausses religions, et cela non pas en imposant la foi qui est fille de la persuasion et non de la violence, mais en prohibant au for externe, limite de son pouvoir, la profession des cultes faux. C'est du reste une chose reconnue par l'auteur au sujet de l'idolâtrie, comme nous l'avons dit; mais vraiment nous ne voyons pas pourquoi cela ne s'étendrait pas également aux autres cultes qui sans être le culte des idoles sont néanmoins des cultes hétérodoxes. Ne sont-ils pas eux aussi contraires à la vérité qui est une et indivisible? Ne mettent-ils pas eux aussi en péril, quoique autrement, le salut éternel? Mais alors, dira-t-on, les Etats hétérodoxes vont user du droit de bannir le catholicisme. Réponse: s'ils le font, ce sera une iniquité, nous l'avons prouvé plus haut et Dieu les punira; mais de ce qu'un autre usurpe un droit qu'il n'a pas, devons-nous enlever ce droit à celui auquel il appartient, et, par égard pour la malice d'autrui, son ignorance si vous voulez, devons-nous renverser l'ordre de la vérité et de la justice?

Une chose non moins curieuse est la confusion que fait l'auteur entre Dieu créateur et Dieu providence. Ainsi relativement au mal il confond la liberté physique, créée de Dieu dans l'homme comme résultat de sa nature raisonnable finie, avec la liberté morale que Dieu ne lui accorde pas, qu'il lui refuse au contraire en vertu de la loi qu'il lui impose, loi dont les exécuteurs et les ministres sont ici-bas les autorités légitimes: *il est le ministre de Dieu..., pour tirer vengeance de qui fait le mal* (1).

(1) Rom. XIII.

Il en est de même quand l'auteur exalte la force de la vérité comparée à celle de l'erreur. Il confond l'ordre objectif avec l'ordre subjectif. Car la vérité, quelque force qu'elle ait en soi, vu la corruption de notre nature, perd beaucoup de cette force quand elle se trouve en face d'erreurs qui favorisent les passions. « Le lieu de cette vie, dit à propos saint Bernard, est une vallée de larmes où règnent les sens, d'où est bannie la considération, où les sens corporels se déploient en liberté et avec empire, mais où l'œil spirituel embarrassé demeure obscurci (1). » A raison donc de notre fragilité, la vérité et la vertu ont besoin d'aide et de secours. Et de fait quel est le père assez insensé pour permettre à ses enfants toutes sortes de compagnies, de lectures, de conversations, sous prétexte que le bien est plus fort que le mal, la vérité que l'erreur? Mais que voulez-vous? A peine s'est-on donné au libéralisme, que l'on commence, je ne sais par quel mauvais destin et quelque sage que l'on soit d'ailleurs, à chanceler sur les idées de sens commun les plus obvies. Et c'est un chancellement pareil que la conclusion de l'écrit dont nous faisons l'examen, et cette conclusion est d'expérimenter la liberté religieuse pour voir ce qui en sortira. Un point dont dépend la morale des peuples, la félicité temporelle et éternelle de générations entières, le livrer au hasard, en faire un objet de curiosité expérimentale! L'auteur accorde que le système contraire a jusqu'ici prévalu dans le monde. Est-ce donc une bagatelle d'abandonner un système qui a pour soi le suffrage de toute l'humanité? Mais c'est l'idée des libéraux modernes. Les libéraux modernes ont beaucoup d'idées; mais nous esti-

(1) *Ubi sumus, vallis est lacrymarum in qua sensualitas regnat et consideratio exulat; in qua libere quidem et potestative se exserit sensus corporeus, sed intricatus caligat oculus spiritualis.* De Conside. l. v, c. i.

mons plus prudent de préférer à leurs pensées les maximes de la raison et du sens commun et surtout les enseignements de celui qui a été donné de Dieu aux peuples pour maître et pour chef, le vicaire de Jésus-Christ. Or la voix de ce maître ne paraît pas s'accorder beaucoup avec celle des coryphées du libéralisme.

CHAPITRE VI

QUE L'ÉTAT A LE DEVOIR DE PROTÉGER L'ÉGLISE.

§ I

ASPECT DE LA QUESTION.

On peut examiner la liberté de conscience et des cultes à deux points de vue.

Prise en elle-même, les uns la défendent comme un droit essentiel de l'homme; les autres, comme un expédient souverainement avantageux à la société. Nous avons vu plus haut qu'au jugement du Pape, c'est un délire si on l'envisage comme principe, et un moyen de perdition si on l'envisage comme expédient politique. Comme principe c'est un délire, parce qu'elle se fonde ou sur le panthéisme ou sur l'indépendance des créatures vis-à-vis de leur créateur ou sur l'affirmation qu'il n'est aucune différence entre le vrai et le faux. Au lieu d'avoir le droit de croire à sa guise, l'homme est absolument tenu d'accepter la révélation et d'y conformer sa conduite. Que si par malheur il n'a pas encore pu la connaître, il est strictement obligé de tout faire pour arriver à cette connaissance. Le seul droit qu'il ait en toute cette matière c'est d'être *persuadé*, de n'être pas *forcé*. Et c'est justement ce que l'Eglise n'a

cessé d'enseigner par ses Papes et ses Docteurs, et elle a repris le zèle égaré des princes auxquels il est arrivé de s'écarter de cette règle. L'apostolat par le glaive est une prérogative du Coran, non de l'Evangile (1). Comme expédient politique la liberté de conscience est un moyen de perdition, parce qu'elle engendre la discorde qui est l'opposé même de l'idée de société et parce qu'elle ouvre aux âmes, pour les corrompre et pour les perdre, un chemin large et glissant. Dans l'état présent de sa nature, l'homme a besoin d'un grand secours pour échapper aux sophismes de l'erreur et aux séductions du vice, et ni la multitude ignorante ni la jeunesse inexpérimentée ne trouvent en elles-mêmes une suffisante garantie contre les menées de séducteurs éloquents et rusés.

Ces deux points relatifs à la liberté de conscience considérée en soi, nous les avons suffisamment éclaircis. Reste maintenant que nous envisagions cette liberté en tant qu'elle ressort de la nature même de l'Etat. L'Etat, disent quelques-uns, n'a rien à faire avec la religion, et son devoir n'est pas le salut des citoyens. Il ne peut donner la vérité ; c'est l'Eglise seule qui la donne ; et, bien qu'il reconnaisse l'Eglise, il en est pourtant distinct. Donc, pour incontestable qu'il soit que l'erreur est absolument sans droit, et partant que l'Eglise ne peut approuver la liberté de conscience, néanmoins l'Etat doit permettre l'erreur et laisser à chacun la pleine liberté de suivre ou de prêcher n'importe quel *Credo*, pourvu que la paix publique n'en soit point troublée. C'est là au moins ce qu'emporte avec soi l'idée de société civilisée et parfaite. Cette fausse opinion que l'Etat n'est pas tenu de protéger l'Eglise par ses lois, le Maître infaillible de la foi l'a condamnée : « Il est contraire à l'Ecriture, à la doctrine de l'Eglise et des saints

(1) Phillipps. Du droit ecclésiastique, etc. t. 2, § 98.

Pères d'affirmer que le meilleur état de société est celui où l'on ne reconnaît au pouvoir l'obligation de réprimer par des lois pénales les violateurs de la religion catholique qu'autant que l'exige la tranquillité publique (1). » A propos de quoi nous répéterons encore que le Pape ne parle pas pour un cas particulier; il peut très-bien se faire qu'une société déterminée, eu égard aux divisions religieuses déjà profondes en elle, tolère civilement avec sagesse tous les cultes, sans protéger spécialement le seul culte vrai. Mais c'est la thèse générale qui est posée par le Pape, c'est le droit qu'il fixe, par rapport à la meilleure forme de gouvernement, à celle qui répond le mieux à l'idée de Dieu et au bonheur des peuples.

Et en cette matière il ne faut pas perdre de vue ce que Jésus-Christ nous enseigne dans une de ses paraboles. « Le royaume des cieux (l'Eglise), dit-il, est semblable à un homme qui avait semé de bonne semence dans son champ. Mais pendant que les fermiers dormaient, son ennemi vint et sema de l'ivraie par-dessus le froment et s'en alla. L'herbe ayant crû et produit son fruit, l'ivraie aussi parut. Alors les serviteurs du père de famille s'approchant lui dirent: N'avez-vous pas semé de bonne semence dans votre champ? D'où vient donc qu'il s'y trouve de l'ivraie? Et il leur dit: c'est l'homme ennemi qui a fait cela. Les serviteurs lui dirent: voulez-vous que nous allions l'arracher? Et il dit: non, de peur que peut-être en arrachant l'ivraie vous ne déraciniez le froment avec elle. Laissez l'un et l'autre croître jusqu'à la moisson et au temps de la moisson je dirai aux moisson-

(1) *Contra sacrarum Litterarum, Ecclesiæ et sanctorum Patrum doctrinam asserere non dubitant optimam esse conditionem societatis in qua Imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis nisi quatenus pax publica postulat.* Encyclique *Quanta cura* § *Atque contra.*

neurs : cueillez d'abord l'ivraie et liez-la en gerbes pour la brûler, et le froment rassemblez-le dans mon grenier (1). » Le père de famille crut devoir laisser croître l'ivraie parce qu'elle était déjà enracinée, mais ce n'est pas à dire que cette nécessité où il se trouva lui parut bonne en soi, et qu'il approuva la négligence des fermiers qui avaient laissé à l'ennemi la facilité de pénétrer sur sa terre. Cette concession, le père de famille la fit comme étant une chose opportune dans l'état présent, mais elle ne lui sembla pas moins un malheur comme il le dit lui-même : *l'homme ennemi a fait cela* (2), malheur toutefois qu'il dut supporter pour en éviter un plus grand : *de peur que peut-être en arrachant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le bon grain* (3).

§ II

DES RAISONS QUI OBLIGENT L'ÉTAT A PROTÉGER L'ÉGLISE.

Que l'Etat doive sa protection à l'Eglise, c'est ce qu'il est facile de démontrer en examinant la nature des rapports qui le rattachent à ses sujets, à l'Eglise et à Dieu.

a. L'Etat doit protéger et défendre les droits de ses sujets, or l'un des droits des sujets est de ne pas être scandalisés par des désordres publics, de ne pas voir leurs fils corrompus par des séducteurs perfides, et leur foi livrée au mépris et aux outrages de l'impiété. Cela est si vrai que dans l'état extra-social les familles dispersées pourraient même se servir de la force pour repousser un voisin qui les molesterait et leur ferait tort en une matière si

(1) Matth. XII, 24-31.
(2) — 28.
(3) — 29.

grave. Or le scandale, la corruption, le blasphème public sont justement égalés à une injuste aggression. Donc la force que tout homme aurait droit d'employer dans l'état dit de nature, l'Etat doit l'employer étant donnée la société, et cela même dans l'hypothèse libérale que le droit social n'est autre que la collection des droits de ceux qui forment la société.

De plus où la diversité des cultes n'a pas tellement pénétré le corps social qu'elle soit entrée dans les idées, les habitudes et les mœurs, la possession de la vraie religion est non-seulement le bien des particuliers, mais celui aussi de la communauté. Or c'est un devoir rigoureux pour l'Etat de veiller par les moyens qui lui sont propres à la conservation des biens sociaux et de les défendre contre toute entreprise interne ou externe. Ce devoir est d'autant plus strict que la religion n'est pas un bien quelconque : c'est le bien souverain de l'homme, car il tient à sa destinée éternelle, et c'est aussi le bien suprême de la société qui trouve dans la religion son plus solide appui. Donc si l'Etat est obligé de défendre par ses lois les autres biens inférieurs, combien plus ce bien qui les dépasse tous !

Enfin l'Etat doit surtout protéger le faible contre l'abus de la force. Or il peut y avoir abus de la force dans l'ordre moral comme dans l'ordre matériel. Celui qui prime par le génie, par la doctrine, par l'éloquence, a dans ses mains une arme très-puissante pour le mal comme pour le bien, et il peut aisément en abuser au détriment d'autrui. L'ignorant, l'homme médiocre n'a pas en lui-même de quoi se défendre. Il faut donc que l'Etat lui vienne en aide, s'il est vrai que l'on est entraîné à se former en société par l'idée d'être secouru dans les choses dont la faiblesse individuelle est incapable. Et cela relativement au dommage que peut causer à la religion des citoyens la malice d'autrui. Mais en outre il ne faut pas oublier l'encouragement donné aux honnêtes gens par la rigueur des lois, car ce

n'est que trop vrai, les esprits ignorants qui en tous pays forment la majorité sont moins impressionnés par les peines de la vie future que par celles de la vie présente. D'où cette parole de saint Léon à l'évêque Turribe que souvent la crainte du châtiment temporel dont ils sont menacés par les lois civiles réveille dans le cœur des chrétiens égarés la pensée du salut.

b. Quant au second point, il est certain que les associations politiques comme les individus isolés font partie de la grande société fondée par Jésus-Christ dans le monde, et qui est l'Eglise. Je dirai même les associations politiques plus encore que les individus, car elles forment directement l'apanage que Jésus-Christ a reçu de son Père : *Je vous donnerai les nations en héritage* (1). Comme la famille est composée d'individus et la nation de familles, ainsi l'Eglise est composée de nations. Aussi fut-elle représentée par les prophètes comme un empire qui succède aux vieux empires de la force et qui doit par sa puissance morale s'assujettir la terre. Or les membres d'une société doivent concourir à sa défense et lui assurer une vie paisible à l'encontre des perturbations du dedans ou des aggressions du dehors. Donc l'Etat, par cela même qu'il est catholique et représente une nation catholique, est obligé par lui-même de protéger et de défendre l'Eglise. Que s'il apostasie comme Etat et refuse de remplir ce devoir, c'est alors à chacun des fidèles qu'il incombe : à coup sûr les fidèles ne peuvent perdre au regard de l'Eglise leur nature sociale par la faute de celui qui devrait les représenter. Ainsi se produit dans la société humaine un désordre nécessaire, c'est-à-dire une force légitime, indépendante du dépositaire public de la force, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il se forme un droit en désacccord

(1) Ps. II, 8.

avec la condition normale, quand celle-ci vient à être abandonnée et détruite. C'est comme en logique, posez un principe contradictoire, il en sortira nécessairement une conséquence contradictoire. L'Eglise que Dieu a fondée société parfaite, a reçu de lui sans aucun doute tous les droits qui sont nécessaires à sa conservation. Autrement il faudrait l'accuser d'inconséquence comme ayant voulu la fin sans vouloir les moyens. Or parmi les droits qui sont propres à une société parfaite, il y a celui de coaction vis-à-vis des ennemis extérieurs et intérieurs. Supposé que l'Etat soit uni à l'Eglise, ce droit est exercé par l'Eglise au moyen de l'Etat, par la protection armée que celui-ci lui accorde ; d'où l'idée des deux glaives, le spirituel et le matériel confédérés pour le salut du monde. Mais l'union est-elle rompue, il est clair que ce droit de l'Eglise ne peut périr, car il résulte de sa nature même de société, nature qui lui vient non de l'Etat mais de Dieu.

De plus c'est l'enseignement de tous les Docteurs que le pouvoir temporel doit être subordonné au pouvoir spirituel ; nous l'avons montré plus haut.

Or qui ne voit que cette subordination consiste surtout à harmoniser les lois civiles et les lois canoniques et à faire que celles-ci soient obéies moyennant celles-là. A parler rigoureusement la société humaine est une, bien que pour obtenir pleinement sa fin il lui faille deux pouvoirs, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. D'où il suit nécessairement que ces deux pouvoirs, par là même qu'ils sont distincts, doivent s'entr'assister. Autrement l'œuvre de Dieu serait imparfaite et les moyens ne seraient ni proportionnés ni convenablement ordonnés. De même donc que l'Eglise aide l'Etat en façonnant les peuples à toute vertu humaine et sociale et en en faisant de tranquilles et obéissants sujets de l'autorité politique, de même faut-il que l'Etat aide l'Eglise en prêtant aux lois de celle-ci son appui et en punissant les perturbateurs de

la foi et de la morale chrétienne. « Il ne suffit pas, dit à propos le docte Phillips (1), qu'ils (les princes) pourvoient aux besoins extérieurs de l'Eglise, à l'entretien de son culte, aux moyens d'existence de ses ministres (2); ils ne se sont pas acquittés envers elle pour ne lui avoir point refusé la protection légale à laquelle a droit toute société licite en soi; ils doivent encore et c'est là le but suprême, la principale mission de la puissance temporelle, favoriser l'établissement du règne de Dieu, et par conséquent donner à leurs peuples une législation en harmonie avec la loi divine annoncée par l'Eglise, une législation qui prête l'appui de son autorité aux prescriptions de la loi religieuse (3); or la première condition d'une alliance efficace de la loi de l'Etat avec celle de l'Eglise, c'est l'application des moyens de coercition dont la première dispose, dans tous les cas où la peine spirituelle est insuffisante (4). La voix du pasteur n'a pas toujours assez de puissance pour éloigner les loups ravisseurs du troupeau de Jésus-Christ; c'est alors au prince investi de l'autorité du glaive, qu'il appartient de s'armer de sa force, pour réprimer et mettre en fuite tous les ennemis de l'Eglise (5). »

c. Et ici la matière même nous amène à dire un mot du troisième fondement de la protection que l'Etat doit à l'Eglise.

Le roi doit être soumis à Dieu et comme homme et comme roi. S'il agit sous ce double rapport en être moral, il doit faire servir tous ses actes à la gloire de Dieu. Or

(1) Du droit ecclésiastique, dans ses principes généraux, traduit par M. l'abbé Crouzet, t. 2, l. I, c. X, § 107, p. 376.

(2) Gregor. Mag. Epist. 7.

(3) Can. *Certum est*, 12, *d.* 10.

(4) Cap. *Ad abolendam*, 9, X, *de Hœret.*

(5) Bolgeni, l'Episcopato, c. VIII, n. 117, p. 235.

il ne le peut qu'en travaillant avec l'Eglise au salut des âmes, et à la conservation, à la dilatation de la foi, car c'est l'Eglise qui est chargée de par Dieu de procurer sa gloire et de la procurer en sanctifiant les fidèles. C'est pourquoi saint Léon le Grand écrivait à l'empereur Léon : « Vous devez toujours y penser, ce n'est pas seulement pour le gouvernement du monde que la puissance royale vous a été donnée, c'est aussi et surtout pour protéger l'Eglise (1). » Et saint Augustin dans son livre de la Cité de Dieu : « Nous proclamons heureux les empereurs chrétiens, non parce qu'ils eurent un long règne et qu'ils laissèrent, après avoir fait une fin paisible, leur pouvoir à leurs fils..., mais parce que leur puissance, ils la firent servir à dilater surtout le règne de Dieu (2). » Dans une lettre au comte Boniface, gouverneur de l'Afrique, le même Père s'exprime ainsi : « Le roi sert Dieu autrement comme homme, autrement comme roi. Comme homme, il le sert en vivant conformément à la foi ; mais comme roi il le sert en faisant des lois qui commandent le bien et défendent le mal... Les rois servent donc Dieu en tant que rois quand, pour son service, ils font ce que ne peuvent faire que les rois (3). » Et c'est ce que devraient bien comprendre les conducteurs des peuples s'ils aimaient la vraie sagesse et entendaient leur devoir. Ils devraient

(1) *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam.* Epist. 75.

(2) *Christianos imperatores non ideo felices dicimus quia vel diutius imperarunt, vel imperantes filios morte placida reliquerunt..., sed si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt.* C. D. l. v.

(3) *Aliter servit Deo quia homo est ; aliter quia etiam rex est. Quia homo est, ei servit leges justa præcipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo... In hoc ergo serviunt Domino reges in quantum sunt reges cum ea faciunt ad serviendum illi quæ non possunt facere nisi reges.* Epist. 185, ad Bonifacium.

bien comprendre aussi qu'il s'agit moins ici de l'intérêt de l'Eglise que de leur propre intérêt. Car l'Eglise, qui au sein d'une persécution trois fois séculaire s'est rendue maîtresse du monde, peut bien se passer de la protection du siècle sans en souffrir un dommage essentiel, Dieu même se faisant son protecteur par des voies extraordinaires; tandis que le siècle s'en ira en ruine si le secours de l'Eglise lui fait défaut. Quand le corps se sépare de l'âme, ce n'est pas l'âme qui en souffre essentiellement car elle est immortelle, c'est le corps qui est très-gravement atteint car cette séparation fait qu'il meurt et qu'il se corrompt.

§ III

LE CHRISTIANISME N'A PAS CHANGÉ LA NATURE INTIME DE L'ÉTAT MAIS IL A MODIFIÉ SES RAPPORTS EXTÉRIEURS.

Une grave erreur est à éviter en cette matière; elle consiste à croire que l'Etat doit protéger l'Eglise en vertu d'un changement produit par le christianisme dans sa nature même. Cela mènerait à des conséquences très-erronées. En effet si le gouvernant se mettait dans l'esprit que l'obligation où il est d'appuyer par une sanction les lois ecclésiastiques vient de ce que, en embrassant la foi, le pouvoir civil s'est trouvé intrinsèquement changé, autre qu'il était dans l'ordre naturel, de sorte que son objet propre n'est plus le bonheur temporel reposant sur la paix publique et le maintien de la justice sociale, mais le salut des âmes ou encore l'honnêteté surnaturelle des mœurs, c'est-à-dire la vertu en tant qu'élevée par l'Evangile au surnaturel; si, disons-nous, le gouvernant allait se faire une opinion si erronée, il s'arrogerait par là le droit de porter des lois dans l'ordre religieux et de mettre

directement la main à ce qui touche la foi et la morale. Ce fut l'erreur des empereurs du Bas-Empire, erreur qui eut son imitation dans les prétentions du Gallicanisme et du Febronianisme et qu'on essaie de ressusciter dans les Etats modernes depuis que par la concession de la liberté des cultes ils ont cessé d'être catholiques. Mais le siècle s'épouvante-t-il jamais de la contradiction et de l'absurde? Il faut donc brièvement éclaircir ce point.

Nous disons donc que la fin du pouvoir politique en soi ne peut être qu'une fin naturelle, et en voici la raison : la fin est proportionnelle au principe, rien ne pouvant être supérieur à la cause de son être. Or le principe du pouvoir politique est la nature seule ; en effet il n'est pas d'institution divine surnaturelle comme l'Eglise, mais il tire son origine des simples données de la raison ; donc sa fin ne peut être qu'une fin naturelle puisque la nature ne peut s'élever au-dessus d'elle-même en dirigeant vers ce qui est en dehors de sa sphère et de ses forces. Or si la fin du pouvoir politique en soi est naturelle, naturelle en soi elle est demeurée, même après le christianisme, car nul accroissement intrinsèque surnaturel n'aurait pu lui survenir que par une concession positive de Dieu; or cette concession n'a point eu lieu dans la loi évangélique puisque le nouveau pouvoir que Jésus-Christ venait apporter sur la terre, ce n'est pas à César, c'est à Pierre et aux Apôtres seulement qu'il l'a conféré. Qu'ensuite le pouvoir politique dans la sphère même naturelle soit restreint en soi au seul ordre externe, on le conclut facilement de ce que les moyens dont il dispose ne s'étendent pas plus outre; or il n'est pas de but fixé par la nature pour lequel elle ne fournisse en même temps les moyens convenables.

Qu'est-ce donc que la venue de Jésus-Christ a changé dans le pouvoir politique? Elle en a changé les rapports extérieurs. Le pouvoir politique autrefois se rapportait à la fin purement naturelle des individus, maintenant il se

rapporte à leur fin surnaturelle. Autrefois il était en contact avec une autorité religieuse qu'il possédait ou qui était en sa dépendance, maintenant il a devant lui un sacerdoce d'origine plus haute que la sienne, totalement distinct et au-dessus de lui. Autrefois il suffisait que l'ordre public se réglât sur l'honnêteté morale connue par la raison, maintenant il faut que cette moralité soit définie par la révélation et les prescriptions de l'Evangile (1). On voit par là que le changement de rapports dont nous parlons se fonde sur trois choses conformément à ce que nous avons dit (§ II). La première est que, dans le christianisme, le peuple n'est plus composé de simples hommes mais de fidèles, c'est-à-dire d'hommes engendrés par le Christ à la vie de la grâce, avec de nouveaux droits et de nouveaux devoirs. Le terme envisagé par l'autorité politique est donc changé; or tout changement dans le terme emporte conséquemment dans le sujet corrélatif un changement de rapport. La seconde est que, par l'établissement de l'Eglise, la société a été de droit divin soumise au gouvernement d'un nouveau pouvoir suprême, le pouvoir sacerdotal, qui est absolument indépendant du pouvoir politique avec lequel il doit aller d'accord afin que la société soit ordonnée et tranquille dans sa marche. Enfin si le gouvernant lui-même s'est fait chrétien, il lui est impossible de n'agir pas conformément à sa foi, même en tant que gouvernant, parce que la foi se pose comme la règle suprême de toute action morale, et qu'il serait absurde de vouloir soustraire à l'ordre moral les actes gouvernementaux comme s'ils n'étaient pas des actes libres et partant susceptibles de bonté ou de malice (2).

(1) Comme on le voit, nous faisons abstraction de la constitution de l'église judaïque; nous parlons seulement du pouvoir religieux parmi les gentils.

(2) *C'est en substance la doctrine enseignée par Suarez comme par tous les autres docteurs catholiques.* Le pouvoir civil, dit-il, même en tant

Deux corollaires découlent de là: le premier, que par l'avènement du christianisme le pouvoir politique s'est trouvé resserré dans des bornes plus étroites; le second, que dans ses limites nouvelles et réduites ce même pouvoir a été élevé de beaucoup au dessus de sa propre nature. Il a été réduit à de plus étroites limites, puisque, selon la sage remarque de Suarez, l'ordre religieux qui dépendait de lui dans le paganisme lui a été enlevé tout entier. La religion alors comme institution publique avait pour but la prospérité de l'Etat, conséquemment ou elle était une appartenance du pouvoir royal ou elle s'unissait

qu'il se trouve joint à la foi dans les princes chrétiens, encore qu'il ne s'étende pas dans son objet et ses actes à la fin surnaturelle ou spirituelle de l'homme, peut toutefois dans ses lois, et même en partie doit avoir en vue la fin surnaturelle et y rapporter l'acte même législatif. *Dico potestatem civilem (etiam prout est in principibus christianis fidei conjuncta) non extendi in materia vel actibus suis ad finem supernaturalem seu spiritualem vitæ futuræ vel præsentis; licet ipsi legislatores fideles in suis legibus ferendis intueri possint et ex parte debeant supernaturalem finem et actum ipsum ferendi legem in supernaturalem finem referre.* De Legibus, l. III c. VII. *Puis venant à s'expliquer plus en particulier, le célèbre théologien ajoute que* « cette relation du pouvoir civil au bien religieux s'entend de deux manières. Premièrement dans le sens d'une ordination, d'une relation positive, et elle est alors ordinairement de simple conseil, pourvu qu'il n'y est ni précepte spécial, ni nécessité qui la commande... Deuxièmement dans un sens négatif, je veux dire dans le sens d'un soin prévoyant pour ne rien établir qui soit contraire à la fin surnaturelle, ou en empêche l'obtention; et cette prudence précautionneuse du pouvoir civil a son principe dans la foi, et on peut la nommer une certaine relation virtuelle à la fin dernière. Et elle n'est pas seulement un conseil, c'est un vrai précepte qui regarde surtout le prince chrétien et catholique. » *Est autem observandum hanc relationem posse dupliciter fieri. Primo per positivam ordinationem et sic regulariter erit in consilio, nisi speciale præceptum vel necessitas ad illum obligaverit... Secundo intelligi potest per negationem tantum, seu per circumspectionem nihil statuendi per hanc potestatem, quod sit contrarium fini supernaturali vel ejus consecutionem impedire possit; quæ observatio et prudens cautio ex fide procedit et virtualis quædam relatio in ultimum finem dici potest. Estque non tantum in consilio sed etiam in præcepto, maxime proprio christiani et catholici principis ut constat.* Ibid.

à celui-ci dans la même personne ou elle lui demeurait subordonnée. C'est ainsi que nous voyons Anius et roi et prêtre d'Apollon (1); chez les Romains le pontificat suprême était comme la couronne et le complément de la dignité impériale. Mais à présent sous l'Evangile la religion tant publique que privée est entendue et voulue pour elle-même comme une institution qui se rapporte à la gloire de Dieu et au salut des âmes; elle n'est ordonnée à aucun bien terrestre, mais tout bien terrestre lui est ordonné. Aussi les intérêts religieux ont-ils été confiés non pas au prince mais aux évêques ayant pour chef le Pontife romain, et cela par institution immédiate de Jésus-Christ (2). Seulement cette limitation du pouvoir civil a tourné à sa plus grande exaltation et à sa plus grande gloire. Car en vertu de l'alliance que le pouvoir civil doit faire avec le nouveau pouvoir spirituel, et de la protection qu'il lui doit, d'administrateur d'un bien purement humain il est devenu coopérateur de l'Eglise dans une œuvre divine qui n'est pas limitée à cette vie mais qui touche à la vie future. Il participe indirectement à l'empire universel de l'Eglise, et son glaive matériel, par une sorte de consécration que lui donne son contact avec le glaive spirituel, d'instrument de mort devient instrument de vie. C'est de quoi l'Etat devrait justement s'enorgueillir. Mais par une illusion satanique il méconnait d'abord sa

(1) *Rex Anius, rex idem hominum Phœbique sacerdos.* Virgil. Æneid. III, 28.

(2) *Quoad illa quæ pertinent ad religionem, civilis potestas magis limitata nunc est in Ecclesia quam esset aute christianam religionem. Nam olim cura religionis ordinabatur ad honestam felicitatem reipublicæ; nunc autem religio et spiritualis salus et felicitas per se primo intenta est, et reliqua propter illam. Et ideo olim cura religionis vel pertinebat ad potestatem regiam, vel cum illa conjungebatur in eadem persona, vel illi subordinabatur; nunc autem cura religionis specialiter Pastoribus Ecclesiæ commissa est. Suarez* De Leg., l. IV, c. XI.

dignité en se séparant de l'Eglise, puis s'étant ainsi refait païen il cherche à reprendre sur la religion de Jésus-Christ ce plein empire qu'il exerçait autrefois sur les superstitions du Paganisme.

§ IV

RÉPONSE AUX DEUX SOPHISMES OBJECTÉS DANS LE PRINCIPE.

Il est facile maintenant de répondre aux deux sophismes dans lesquels on voulait conclure de la nature de l'Etat, qu'il doit être indifférent à toute religion, et qu'il ne peut accorder sa protection à l'Eglise. L'Etat, disait-on, a pour fin le bonheur temporel de la société : la paix, la justice extérieure, la somme des moyens nécessaires au bien-être d'ici-bas ; il est distinct de l'Eglise qui se propose le bonheur spirituel et éternel, donc il doit en être séparé. Il ne peut donner la vérité, donc il ne peut la protéger.

Nous pourrions insister sur la fin de l'Etat telle que nos adversaires la décrivent et montrer comment depuis l'apparition du christianisme elle est incapable de répondre à ce qu'exige la dignité humaine et de procurer le bien véritable de la société sans être en rapports étroits avec l'Eglise. Mais parce que ce point sera traité plus loin, qu'il nous suffise de discuter ici les deux arguments qui appuient cette doctrine. Il est vrai que la fin politique étant ce que nous avons dit, l'Etat apparaît par là même distinct de l'Eglise, car toute société est spécifiée par sa fin propre. Mais s'ensuit-il qu'il doive en être séparé? Nullement. Le corps aussi est distinct de l'âme, et pourtant il n'en est point séparé, il lui est même uni de la plus étroite union, il y a entre eux union de nature et union de personne. Nous au contraire de ce que l'Etat est distinct de l'Eglise nous concluons tout l'opposé, à savoir qu'ils ont

le droit de s'entr'aider et de diriger harmoniquement, suivant leur fin propre, la même société. Autrement, cette société soumise à ces deux pouvoirs courrait risque, à supposer qu'ils soient en désaccord, de se trouver en opposition avec elle-même et d'être tirée en sens contraire non sans une perturbation profonde.

Il est sûr également que l'Etat dont l'origine est humaine ne peut donner la vérité qui est d'origine divine. L'Eglise seule, infaillible par assistance divine, a ce pouvoir. Mais quoi ! parce que le corps est incapable de créer l'âme, direz-vous qu'une fois animé il ne peut plus concourir au développement extérieur de ses forces ? Le fait vous démentirait. De ce que l'Etat ne peut de lui-même donner la vérité, il résulte seulement qu'il doit bien se garder de s'immiscer n'importe comment dans les décisions dogmatiques ou morales, ce qui renverse, soit dit en passant, les prétentions outrées du *Placet* et de l'*Exequatur* dont nous avons déjà dit un mot et que nous verrons plus loin. Mais il ne s'ensuit aucunement que l'Etat recevant la vérité de l'Eglise qui seule ici-bas est maîtresse de vérité, ne puisse ou ne doive lui prêter l'aide de son bras pour remplir librement sa divine mission sans être arrêtée par des obstacles matériels. Bien plus, cela est très-conforme au plan divin et à l'ordre rationnel d'après lequel le corps doit être au service de l'esprit et la force matérielle au service de la force morale.

Finissons ici par une considération très-grave. Le Pape en proscrivant le sentiment erroné d'après lequel la meilleure forme de gouvernement politique est celle qui établit la liberté de conscience et l'impunité pour les délits religieux affirme qu'il est contraire à la doctrine de la sainte Ecriture, de l'Eglise et des Pères (1). L'Ecriture a

(1) *Contra Sacrarum Litterarum, Ecclesiæ, sanctorumque Patrum doctrinam...* Encylique *Quanta cura* § *Atque contra.*

toujours des louanges pour les rois qui firent servir le sceptre de la justice à la défense de la vraie religion. Il était prescrit dans l'ancien Testament que les rois de Juda lors de leur sacre recevraient des prêtres le livre de la loi, pour signifier qu'ils devaient gouverner la nation conformément à cette loi. C'est Dieu qui, à proprement parler, est roi, les gouvernants ne sont que ses ministres (1). Or quels ministres que ceux qui se montreraient indifférents aux insultes faites à leur Seigneur et laisseraient impunément violer ses lois! Jésus-Christ lui-même nous a donné là-dessus l'enseignement de son exemple quand il frappa du fouet les profanes qui déshonoraient le temple. Ensuite la tradition de l'Eglise est constante et ne souffre aucune exception. Que l'on consulte les Décrétales, les canons des Conciles, les enseignements des Pères et des Docteurs, on les trouvera tous constamment unanimes à faire un devoir aux princes chrétiens de protéger l'Eglise et de punir les transgresseurs de ses lois. Qu'il nous suffise d'apporter ici l'autorité de deux saints auxquels leur sagesse à gouverner l'Eglise a valu le surnom de grands: saint Léon et saint Grégoire. Le premier parlant à Turribe de la rigueur des lois portées contre les propagateurs d'hérésie s'exprime ainsi: « Cette sévérité fut avantageuse à l'Eglise dont le gouvernement est bénin; quoique satisfaite du jugement sacerdotal elle répugne aux exécutions sanglantes, néanmoins elle se trouve aidée par les constitutions sévères des princes chrétiens, car, et c'est ce qui arrive quelquefois, qui redoute le supplice corporel recourt parfois au remède spirituel (2). » Le second dans sa lettre à l'empereur Maurice lui fait cette leçon: « La puissance de mes maîtres sur

(1) *Cum essetis ministri regni illius.* Sap. VI.
(2) *Profuit ista districtio ecclesiasticæ lenitati, quæ etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur : dum ad spirituale nonnunquam*

tous les hommes leur a été donnée d'en haut pour aider les gens de bien, élargir la voie du ciel et faire servir le royaume terrestre au royaume céleste (1). » Après ces deux grands Papes, voici deux saints Docteurs. Saint Pierre Damien écrit à saint Hannon, archevêque de Cologne, « que ces deux dignités (la dignité royale et la dignité sacerdotale) ont besoin de s'entr'aider, le sacerdoce étant protégé par le secours de l'empire et l'empire étant soutenu par la sainteté de l'office sacerdotal (2). » Saint Bernard exhorte ainsi le Pape Eugène III : « Il s'agit, maintenant que le Seigneur souffre, de tirer les deux glaives... mais qui les tirera si ce n'est vous? Tous deux sont à Pierre ; l'un c'est à son signe, l'autre c'est de sa propre main, quand il est besoin, qu'ils doivent sortir du fourreau (3). » Et cette métaphore si expressive des deux glaives qui doivent s'unir était devenue si commune dans l'Eglise que les princes séculiers eux-mêmes en usaient dans les assemblées de la nation ou comme on dirait actuellement dans leurs discours de la Couronne. Ainsi le roi Edgar adressait aux évêques réunis à Dunstan en Angleterre ces fortes et éloquentes paroles : « Rivalisons de zèle, ô évêques, rivalisons de zèle dans les voies du Seigneur et dans l'observance des commandements de notre Dieu. Le temps est venu de se lever contre ceux qui ont dissipé la loi divine. Moi, je porte le glaive de Constantin ; vous, celui de

recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. Epist. 15 ad Turrib. Astur. epis.

(1) *Ad hoc enim potestas super omnes homines Dominorum meorum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur.* Epist. l. III ep. 65 ad Maurit. August.

(2) *Quoniam utraque dignitas alternæ invicem utilitatis est indiga, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur, et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur.* Epist. l. III. ep. 6.

(3) *Exerendus est nunc uterque gladius in passione Domini... per quem autem nisi per vos ? Petri uterque est ; alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus.* Epist. 256 ad Euge.

Pierre. Donnons-nous la main; joignons le glaive au glaive, et que les lépreux soient chassés hors du camp, que le sanctuaire du Seigneur soit purifié et que les fils de Lévi le servent dans le temple (1). » Frédéric II lui-même de si horrible mémoire contraint par l'opinion confessait aux princes dans la diète de Worms que « le glaive matériel est ordonné à la défense du glaive spirituel (2). »

Que les laïques ignorent cette perpétuelle tradition de l'Eglise c'est excusable, car ils ne sont pas obligés d'avoir de la doctrine sacrée une science bien vaste. Mais à ce sujet il faut remarquer que par la raison contraire les ecclésiastiques ne peuvent bénéficier de cette excuse, et que, en une matiére si délicate comme est la morale, surtout quand elle touche à la religion, le premier soin de tout bon catholique doit être de s'informer du sentiment de l'Eglise afin de se préserver de tout péril d'erreur. Peu importe ce que pensent les Parlements modernes et les maîtres du droit nouveau! Ils se font le porte-voix de bien autres extravagances, et la science humaine serait bien malheureuse si de pareils enseignements devaient être sa règle. Le catholique sincère sait que la colonne et la maîtresse de la vérité est l'Eglise de Jésus-Christ; il cherche avant tout la pensée et le jugement de cette Eglise; il ne s'efforce pas de ramener à des sens plus ou moins violents la doctrine qu'elle professe, mais il conforme volontiers sa manière de voir à un enseignement qu'il a reçu dans toute la sincérité de son cœur.

(1) *Æmulamini, ô sacerdotes, œmulamini vias Domini et justitias Dei nostri. Tempus insurgendi contra eos qui dissiparunt legem. Ego Constantini, vos Petri gladium habetis in manibus. Jungamus dexteras; gladium gladio copulemus, et ejiciantur extra castra leprosi et purgetur sanctuarium Domini, et ministrent in templo filii Levi.*

(2) *Gladius materialis constitutus est in subsidium gladii spiritualis.* Pertz, Monum. Germ. hist. t. IV, p. 234.

CHAPITRE VII

RÉFUTATION DE LA DOCTRINE D'UN CATHOLIQUE LIBÉRAL SUR LA SUBORDINATION DE L'ÉTAT A L'ÉGLISE.

Ce que nous avons dit jusqu'ici peut se résumer ainsi : l'Etat quoique distinct de l'Eglise lui est néanmoins subordonné ; il ne peut se séparer d'elle en proclamant la liberté de conscience et des cultes ; il est obligé de lui accorder la protection de ses lois et de faire servir son glaive matériel à la défense du royaume de Dieu et de l'ordre spirituel. *Karolus, Dei gratia rex, Ecclesiæ defensor et in omnibus Apostolicae Sedis adjutor fidelis* (1), telle était la formule que Charlemagne, ce vrai type des princes chrétiens, mettait d'habitude en tête de ses lois.

Cette doctrine qui est celle de tous les Pères et de tous les Docteurs est combattue par ce qu'on appelle les catholiques libéraux. Ils sont nombreux encore en France et en Belgique. En Italie leur parti quoique microscopique a pour organe la *Rivista universale* de Gênes. C'est à elle que nous en avons.

Dans un article publié dans cette revue (2), le même

(1) *Charles, roi par la grâce de Dieu, défenseur de l'Eglise et coadjuteur fidèle du Siége apostolique en toutes choses.*

(2) Cahier 60.

auteur que nous avons déjà réfuté (1) prétend établir l'autonomie absolue de l'Etat et la pleine indépendance où il est de l'autorité de l'Eglise. Et ce qui est plus curieux, c'est qu'il soutient son opinion non-seulement comme étant plus rationnelle mais encore comme étant plus conforme aux intérêts du christianisme. Et bien que par après comme s'il s'apercevait de la confusion où il jette la société, il conseille aux deux pouvoirs l'accord et l'harmonie, cette harmonie, cet accord qu'il propose est une puérile illusion ou une contradiction manifeste. Et qu'on ne s'en étonne pas; il faut se le rappeler, l'un des priviléges des catholiques libéraux, c'est l'incohérence. Mais exposons brièvement cette théorie.

§ I

THÉORIE D'UN CATHOLIQUE LIBÉRAL SUR LES RELATIONS QUI PEUVENT EXISTER ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Voici ce qu'il avance : « *Relativement aux rapports qui peuvent exister entre l'Eglise et l'Etat, le pouvoir religieux et le pouvoir civil, la raison nous montre comme possibles, et l'histoire nous révèle comme réalisés quatre systèmes seulement: a) celui de la confusion des deux pouvoirs, b) celui de la subordination du pouvoir religieux au pouvoir civil ou c) de celui-ci à celui-là, d) celui de la séparation de l'un et de l'autre. Ce dernier peut être diversement entendu et appliqué comme nous allons le voir* (2). » Il établit ensuite que des trois premiers systèmes aucun n'est admissible: ni celui de la confusion

(1) Pag. 71 et suiv.

(2) *Rivista universale.* Cahier 60, p. 464.

des deux pouvoirs, puisque l'Eglise est distincte de l'Etat par son institution, sa fin et son ministère; ni ceux de la subordination de l'Etat à l'Eglise et de l'Eglise à l'Etat, parce que ces deux systèmes équivalent au fond à l'identification des deux pouvoirs et à l'anéantissement de toute liberté, l'Eglise devenant un instrument de l'Etat ou l'Etat un instrument de l'Eglise. Reste donc la séparation. Mais la séparation peut s'entendre et se pratiquer de trois manières. Premièrement par voie de lutte réciproque, et cela, à part quelques circonstances, ne convient généralement pas: ce serait une source de troubles et de maux. Deuxièmement par voie d'indifférence mutuelle et c'est encore à rejeter comme contraire au plan divin, à l'unité d'un sujet qui est à la fois citoyen et fidèle, aux intérêts mêmes des deux sociétés. Troisièmement enfin par voie, comment dirons-nous? de respect mutuel, en tant que les deux sociétés se maintiennent dans leur propre sphère en toute liberté et autonomie, développant chacune dans les bornes qui la limitent, sa vie propre, sans immixtion aucune soit d'un côté soit de l'autre. C'est à cette espèce de séparation qu'il s'arrête comme à celle qui doit immanquablement produire l'accord le plus vrai et le plus sympathique (1).

§ II

DISCUSSION DE CETTE THÉORIE ET DES RAISONS QUI L'APPUIENT.

Deux choses ici sont à examiner: la réfutation des trois premiers systèmes telle qu'elle vient d'être faite par l'auteur de l'article, et la manière dont il propose de réa-

(1) *Ibid.* p. 472.

liser le quatrième qu'il a préféré. Commençons par la première.

Assurément la confusion des deux pouvoirs est absurde. Pour s'en convaincre il suffit de rappeler que l'un est surnaturel, l'autre naturel, l'un divin, l'autre purement humain, l'un destiné à sanctifier les âmes et à les diriger dans la voie du ciel, l'autre ordonné à maintenir la paix entre les hommes et à procurer ainsi le bien-être temporel des citoyens. Par conséquent l'un est distinct de l'autre autant que le ciel est distinct de la terre, la grâce de la simple nature, le rapport direct avec Dieu du rapport des hommes entre eux. C'est trop clair par soi, et il n'est pas besoin d'explication. Seulement ce que l'on voudrait bien savoir, c'est à quelle époque de l'histoire ce système de la confusion fut pratiqué. L'auteur paraît avoir en vue les siècles païens, car il dit : « *Dans le paganisme les deux pouvoirs étaient fondus ensemble.* » Mais à dire vrai il nous semble que l'erreur païenne n'a pas été proprement la confusion des deux pouvoirs, mais la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique, et en effet pour distincts que ces deux pouvoirs se soient conservés dans l'idée, souvent même dans le fait, on entendait néanmoins faire servir la religion au bonheur temporel. Et cela posé, on en déduisait une conséquence qui n'était pas sans logique. « Le sacerdoce chez les Gentils et tout le culte divin se rapportait aux biens temporels lesquels sont ordonnés au bien temporel de la communauté dont le soin revient au roi : il convenait donc que les prêtres païens fussent soumis aux rois (1). »

Mais cette question importe peu ici, aussi la passons-

(1) *Sacerdotium Gentilium et totus Divinorum cultus erat propter temporalia bona, quœ ordinantur ad multitudinis bonum commune temporale, cujus Regi cura incumbit : unde convenienter Gentilium sacerdotes regibus subdebantur*. S. Thom. De Regim. Princip. xvi.

nous volontiers. L'essentiel à constater est que la confusion des deux pouvoirs, qu'elle ait été réalisée ou non dans l'histoire, est irrationnelle et absurde, principalement si on la considère par rapport à l'Eglise dont la fin est d'ordre surnaturel.

Par là on voit aussi l'absurdité du troisième système. On ne pourrait en effet subordonner l'Eglise à l'Etat sans soumettre le surnaturel au naturel, ce qui est une contradiction dans les termes.

Mais il n'en est pas ainsi du second système suivant lequel l'Etat est subordonné à l'Eglise. Bien plus, le même principe qui empêche la subordination de l'Eglise à l'Etat exige la subordination de celui-ci à celle-là. Les sociétés sont entre elles dans le même rapport que leurs fins respectives : la fin de la société est l'élément qui spécifie tout son être et le principe qui détermine tous ses droits. Or la fin de la société civile ou de l'Etat, peu importe la formule qui l'exprime, en définitive c'est toujours le bonheur temporel. Au besoin on en a pour preuve la sphère où elle se meut qui est la vie présente seulement, et la nature des moyens dont elle peut disposer qui ne sortent pas du cercle de l'ordre matériel. Or le bonheur temporel de l'homme immortel est en soi subordonné au bonheur éternel auquel l'Eglise seule conduit ; en effet à l'Eglise seule Jésus-Christ a donné ce pouvoir, et c'est elle qu'il a fournie en suffisance des moyens nécessaires pour y parvenir. La société civile ou l'Etat est donc par sa nature subordonnée à l'Eglise. Il faudrait pour le nier soutenir ou que la vie présente est le but absolu, la fin dernière de l'homme, ou que, pour ordonnée qu'elle soit à la vie future, l'Etat pourtant peut et doit faire abstraction de ce rapport. Mais dans le premier cas l'homme serait un être sans raison dont la terre est le terme, et dans le second la notion des devoirs de l'Etat serait pervertie, car les devoirs de l'Etat sont de procurer le bonheur temporel

en rapport avec la nature de l'homme, et ce bonheur n'est en rapport avec la nature de l'homme que s'il est ordonné au bonheur éternel.

La société civile chez les peuples chrétiens est une société qui poursuit il est vrai le bonheur temporel dont s'occupe l'Etat, mais encore doit-elle le poursuivre de manière à faciliter, loin de l'entraver, l'obtention du bonheur éternel dont s'occupe l'Eglise. Le contraire se faisant, la société cesse, au moins pratiquement, d'être chrétienne et les fidèles se trouvent en contradiction avec l'Etat dont ils font partie, attendu que pour eux la raison et la foi sont d'accord pour affirmer que le temporel est ordonné à l'éternel, la vie présente à la vie future. L'Etat ne perdra donc jamais de vue cette relation, s'il est vrai qu'il est institué pour l'avantage et non pour le détriment de ceux qui le composent. Or pour l'Etat ne pas perdre de vue cette relation c'est considérer sa fin et son action propres comme étant subordonnées à la fin et à l'action de l'Eglise.

On peut avec non moins d'évidence démontrer la même thèse en raisonnant sur les sujets soumis aux deux pouvoirs. En effet les divers droits de commander sont entre eux dans le même rapport que les devoirs d'obéir qui leur correspondent. Or dans l'homme qui est à la fois catholique et citoyen, quel est le rapport qui existe entre le devoir d'obéir à l'Etat et le devoir d'obéir à l'Eglise? Il ne faut pas grand effort d'intelligence pour comprendre que le devoir d'obéir à l'Eglise est supérieur, car c'est un devoir supérieur celui qui a rapport à un bien supérieur. De sorte que si ce devoir venait à se rencontrer avec le devoir d'obéir à l'Etat, ce serait à ce dernier à céder: *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (1), c'est ce que répon-

(1) *Obedire oportet magis Deo, quam hominibus.* Act. v, 29.

dirent les Apôtres quand le Sanhédrin voulut par motif politique leur empêcher de prêcher l'Evangile. Donc tel est le rapport de ces deux devoirs dans le même sujet: le devoir d'obéir à l'Etat est subordonné au devoir d'obéir à l'Eglise. C'est donc aussi le rapport qui existe entre les deux droits qui leur sont corrélatifs, et par conséquent le pouvoir de l'Etat est en soi subordonné au pouvoir de l'Eglise.

Notre auteur soutient qu'une pareille subordination est la destruction de la liberté parce que c'est la subordination de deux pouvoirs dont la nature est différente. Voici comme il raisonne: « *Que la subordination hiérarchique de pouvoirs à un pouvoir suprême de même nature, loin de violer leur liberté, la garantisse au contraire et l'affermisse en la modérant et en la régularisant, c'est ce qu'il est facile de comprendre. Ainsi la liberté de la commune est confirmée, loin d'être détruite, par la subordination où elle est par rapport à la province, comme la liberté de celle-ci par sa subordination au pouvoir suprême de l'Etat; ce qui est vrai aussi de la subordination des pouvoirs ecclésiastiques au pouvoir souverain des Clefs. Mais existe-t-elle entre des pouvoirs différents par nature, elle devient immanquablement une servitude. Subordonnez-vous l'Eglise à l'Etat? Vous faites alors de l'Eglise un instrument politique au service de l'Etat et vous assujettissez au pouvoir du glaive le côté le plus inviolable de la personnalité humaine, la conscience. L'Etat fera servir le pouvoir ecclésiastique à ses fins, il fera de la religion une servante de la politique et il se rendra ainsi absolu, omnipotent au détriment de toutes les libertés. Subordonnez-vous au contraire l'Etat à l'Eglise? Vous arrivez à la même conséquence en sens inverse. L'Etat deviendra un instrument de l'Eglise, laquelle en usera pour sanctionner par la force son empire sur les consciences; on arrivera ainsi inévitablement au despotisme et à*

l'omnipotence théocratique, et ce sera la mort de toute liberté (1). »

Voilà vraiment une curieuse manière de raisonner, et nous avouons ne la pas comprendre. Elle nous paraît être un mélange obscur de propositions fausses, équivoques ou pour le moins gratuites. Voyons donc à écarter cette confusion et à dissiper ces ténèbres.

La subordination des pouvoirs de même nature ne nuit pas, est-il dit, aux libertés, exemple : la subordination des communes aux provinces et de celles-ci à l'Etat. Doucement ; si l'Etat ne sort pas des justes limites, c'est vrai ; mais s'il les dépasse, s'il absorbe dans sa fin et son activité propres l'activité et la fin des associations inférieures, c'est faux. Assurément si l'Etat change les communes et les provinces en purs instruments de ses fins politiques sans aucun égard au bien-être de l'individu et de la famille, s'il anéantit en elles toute spontanéité n'en faisant que de simples machines à exécuter le mouvement imprimé du dehors, toute liberté civile a disparu. Présentement n'y a-t-il pas un cri général contre la centralisation gouvernementale que l'on accuse de produire la servitude et l'énervement social ? Que si, laissant aux communes et aux provinces leur autonomie propre, l'Etat se contente de subordonner le bien privé inférieur au bien universel de toute la société, cette dépendance n'est pas la destruction, c'est le raffermissement de la liberté. Or d'où cela vient-il ? Cela vient pour le sûr de la nature de l'ordre, et de la subordination intrinsèque des fins ; il faut en effet que le bien particulier soit mis au-dessous du bien général et le moins universel rapporté à celui qui l'emporte par son universalité. Or n'est-ce pas ce qu'il faut penser de l'Etat et de l'Eglise ? La fin de celle-ci n'est-elle pas plus

(1) Pag. 466.

vaste et plus haute que la fin de celui-là? et n'est-ce pas dans l'ordre que les intérêts matériels soient dépendants des intérêts spirituels et que le bien temporel soit rapporté au bien éternel? Que l'action de l'Eglise devienne un moyen d'atteindre une fin politique, c'est une évidente perversion de l'ordre, il n'y a pas besoin de le prouver. Mais que l'Etat, tout en gardant son autonomie propre dans ce qui touche à l'ordre purement social, ne perde pas de vue dans son action les droits de l'Eglise, qu'il s'occupe à soutenir la religion, à en procurer les accroissements, il n'y a rien en cela qui ne soit dans l'ordre. C'est même ce qui doit être, comme le disait saint Léon le Grand à l'empereur Léon: « Vous penserez toujours que la puissance royale vous a été donnée non-seulement pour gouverner le monde, mais surtout pour soutenir l'Eglise (1). » Et saint Thomas dans son opuscule *de Regimine Principum* prouve que c'est le devoir des princes d'imprimer à leur gouvernement une direction qui facilite à leurs sujets la possession de la vie éternelle. « Celui qui est chargé de faire une chose ordonnée à une autre comme à sa fin, doit faire en sorte qu'elle réponde à cette fin, comme l'ouvrier qui forge une épée la rend propre au combat, comme l'architecte qui bâtit une maison la fait habitable. Le bonheur du ciel étant donc la fin de la vie présente, le prince est obligé de rendre son peuple honnête et bon, et cela comme l'exige le bonheur du ciel à acquérir; c'est-à-dire qu'il doit commander ce qui mène à la céleste béatitude et défendre dans la mesure du possible ce qui en détournerait (2). »

(1) *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam.* Epist. 125 *al.* 175.

(2) *Cuicumque incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud, sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini; sicut faber sic facit gladium, ut pugnæ conveniat, et ædificator sic debet disponere domum, ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitæ qua*

Vous avez entendu dans ces paroles toute l'école catholique.

Mais alors ce sera donner la force pour sanction aux lois ecclésiastiques, ce qui conduit au despotisme et à la théocratie.

Pour la théocratie c'est bien à tort qu'on l'objecte ici, car théocratie, c'est-à-dire gouvernement divin, signifie une société régie immédiatement par Dieu au moyen de personnes choisies par lui et de lois faites par lui, tel que fut (et c'est l'unique exemple) le peuple juif sous les Juges et en partie encore sous les Rois. Quant au despotisme, nous voudrions bien savoir de l'auteur, si à son avis il y a du despotisme à employer la force pour sanctionner les lois civiles. L'affirmer, serait montrer qu'on n'a pas l'intelligence de ce que signifie la liberté, c'est-à-dire cette faculté qui choisit selon l'ordre de la raison, et détruire en outre jusqu'à l'idée même de société, parce qu'il est impossible de jouir paisiblement de ses droits si les méchants ne sont réprimés; or les méchants ne sont réprimés que par l'emploi de la force. Si donc l'emploi de la force n'est pas opposé à la liberté dans l'ordre civil, pourquoi le serait-il dans l'ordre religieux? Serait-ce parce que la loi religieuse oblige la conscience? Mais la loi civile aussi. Saint Paul n'enseigne-t-il pas que nous devons obéir aux gouvernants non-seulement par crainte de leur colère, mais aussi par obligation de conscience (1)? Serait-ce parce que la religion a rapport au for interne? Mais elle regarde aussi l'homme extérieur puisqu'elle est une

in præsenti bene vivimus, finis est beatitudo cœlestis, ad Regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam; ut scilicet ea præcipiat quæ ad cœlestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. c. xv.

(1) Rom. xiii, 5.

société dont les membres sont composés de corps et d'âme; et ce n'est que par rapport aux actes extérieurs que l'on comprend l'usage des peines matérielles. La faute en matière de religion est plus grave que la faute en matière civile, et il serait vraiment ridicule que la plus grande culpabilité fût une raison de laisser le crime impuni! Mais le délit religieux, dira-t-on, peut être puni d'une peine spirituelle. D'abord le méchant s'en soucie peu ; de plus la peine doit affecter dans l'homme la partie sensible parce que c'est elle qui s'est révoltée contre la raison; elle doit donc elle-même se replacer dans la sujétion voulue, quant à ce qui regarde l'ordre social troublé par les actes de l'organisme. Enfin, dira-t-on, le délit religieux recevra de Dieu sa punition. Sans doute, mais cela n'empêche pas qu'il la reçoive aussi des hommes, car Dieu, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, veut ici-bas le concours des causes secondes; et de même que pour maintenir l'ordre physique il a établi l'influence des divers agents naturels, ainsi a-t-il constitué l'autorité des princes légitimes pour maintenir l'ordre moral. Le délit civil, lui aussi, sera puni de Dieu; est-ce un motif raisonnable pour se passer de tribunaux et de gendarmes? Nous admettons donc que la subordination de l'Etat à l'Eglise, loin de nuire à la religion, tourne à son avantage et crée au pouvoir politique l'obligation d'employer la force matérielle contre ceux qui troublent l'Eglise. Mais ce que nous n'admettons pas, c'est que cette subordination soit opposée à la raison ; elle lui est au contraire très-conforme puisqu'elle est très-conforme à l'ordre et au plan de Dieu. Et il ne faut pas objecter ici le danger de l'abus : cette difficulté est puérile; en effet s'il fallait rejeter ce dont on peut abuser ou ce dont on abuse quelquefois, il faudrait renverser toute les institutions divines et humaines et détruire l'humanité.

Si la subordination de l'Etat à l'Eglise est exigée par la

raison, elle doit l'être aussi par l'esprit chrétien, lequel s'accorde avec tout ce qui est vrai et bon ; les prémisses posées, la conclusion est rigoureuse. Si l'on veut une confirmation positive de ce que nous avançons, que l'on interroge les Pères et les Docteurs, c'est leur commune doctrine. Déjà quelques-uns ont été cités, ajoutons les suivants : « Il y a aussi parmi nous, dit saint Jean Chrysostome (1), une autre sorte de pouvoir et un pouvoir plus sublime que le pouvoir civil. Et quel est-il donc ? Celui qui est en vigueur dans l'Eglise, qui est sanctionné dans ces paroles de saint Paul : *Obéissez à vos supérieurs et demeurez-leur soumis*. Car ce pouvoir dépasse le pouvoir civil autant que le ciel dépasse la terre ; et autant il y a de différence entre le corps et l'âme, autant celui-ci diffère de celui-là. » Saint Grégoire de Naziance s'adresse aux princes séculiers en ces termes : « Et vous aussi, la loi chrétienne vous assujettit à mon empire et à mon trône, car nous aussi nous exerçons un pouvoir, j'ajoute, et plus haut et plus parfait : à moins qu'on ne trouve équitable que l'esprit cède devant la chair et les choses célestes devant les choses terrestres (2). » Saint Isidore de Péluse : « L'administration des choses humaines est dans les mains du sacerdoce et de l'empire. Car encore qu'il y ait entre eux une différence fort grande (celui-là en effet est comme l'âme, celui-ci comme le corps) ils tendent pourtant tous

(1) *At vero heic aliud quoque imperii genus est ac civili quidem imperio sublimior. Ecquod illud est ? Quod in Ecclesia viget, cujus etiam Paulus mentionem facit cum ait : Obedite præpositis vestris et subjacete eis. Hoc enim imperium tanto civili excellentius quanto cœlum terra, et quantum inter corpus et animam discriminis est, tantum item ab illo hoc distat.* In 2. ad Cor. hom. xv.

(2) *At vos quoque imperio meo ac throno lex christiana subjecit. Imperium enim et nos gerimus : addo et præstantius et perfectius : nisi quidem æquum videatur spiritum carni, et cœlestia terrenis cedere.* Orat. xvii.

deux à une seule et même fin, je veux dire au salut de l'humanité (1). » Yves de Chartres écrit au roi d'Angleterre Henri : « Puisqu'il ne peut y avoir de bonne administration des choses qu'autant que le sacerdoce et l'empire se rencontrent dans le même esprit, nous prions votre Altesse et l'avertissons de laisser la parole de Dieu courir dans le royaume qui vous est confié, et de n'oublier jamais que le royaume terrestre doit être soumis au royaume des cieux confié à l'Eglise. Car de même que le sens animal doit être soumis à la raison, ainsi la puissance terrestre au régime ecclésiastique. Et tant vaut le corps s'il n'est régi par l'âme, tant vaut la puissance terrestre si elle n'est informée et régie par la discipline de l'Eglise (2). » C'est ce qu'enseigne aussi saint Thomas (3) : « Il faut dire que la puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle, comme le corps à l'âme, et c'est pourquoi il n'y a pas usurpation si le supérieur spirituel s'immisce dans les jugements des choses temporelles. » C'est également la doctrine de Suarez qui raisonne ainsi : « L'une et l'autre puissance, la puissance temporelle et la puissance spirituelle, telles qu'elles existent dans l'Eglise, ont

(1) *Ex Sacerdotio et Regno rerum administratio confecta est. Quamvis enim permagna differentia sit (illud enim velut anima est, hoc velut corpus), ad unum tamen et eumdem finem tendunt, hoc est ad hominum salutem* l. III, epist. 49.

(2) *Quia res omnes non aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium; celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus in regno vobis commisso verbum Dei currere permittatis, et regnum terrenum cœlesti regno, quod Ecclesiæ commissum est, subditum esse debere, semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita debet esse ecclesiastico regimini. Et quantum valet corpus, nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur ecclesiastica disciplina.* Epist. 51.

(3) *Dicendum quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, et ideo non est usurpatum judicium si spiritualis Prælatus se intromittat de temporalibus.* Summ. theol. 2,2 q. 60, a. 6. ad 3m.

dû être conférées et exercées de manière à contribuer toutes deux au bien commun et au salut du peuple chrétien. Il est donc nécessaire que ces puissances gardent entre elles un certain ordre, autrement il n'y aurait pas de paix ni d'unité possible dans l'Eglise, car il arrive souvent que les intérêts temporels sont en opposition avec les intérêts spirituels, et par conséquent, ou les deux puissances seront justement en hostilité, ou de toute nécessité l'une cédera devant l'autre pour que tout soit justement ordonné. Donc ou la puissance spirituelle sera subordonnée à la puissance temporelle, ou celle-ci à celle-là ; la première partie de cette disjonctive ne peut ni se dire ni se penser d'après la droite raison, parce que toutes les choses temporelles doivent être dirigées vers la fin spirituelle. Reste donc à dire au contraire que la puissance temporelle est soumise à la puissance spirituelle pour ne pas dévier de sa fin. Car telle la subordination des fins, telle la subordination des puissances (1). »

Mais produisons une autorité plus grave encore. Le Pape Jean, après avoir rappelé que la direction des choses ecclésiastiques a été remise par Dieu au sacerdoce et non aux puissances séculières, ajoute que si ces puissances sont chrétiennes, de par Dieu aussi elles doivent être

(1) *Utraque potestas, temporalis et spiritualis, prout in Ecclesia existunt ita conferri et possideri debuerunt, ut communi bono et saluti christiani populi proficiant. Ergo necessarium est ut hæ potestates aliquem ordinem inter se observent, alias non posset pax et unitas in Ecclesia servari ; nam sæpe temporalia commoda repugnant spiritualibus, et ideo vel erit bellum justum inter utramque potestatem, vel necesse est alterum alteri cedere ut omnia recte ordinentur. Ergo vel potestas spiritualis erit sub temporali vel e contrario. Primum nec dici nec cogitari potest secundum rectam rationem, quia temporalia omnia ordinari debent ad spiritualem finem. Ergo dicendum e contrario est potestatem temporalem subjectam esse spirituali ut a suo fine non deflectat. Nam ita subordinantur potestates, sicut et fines.* Defen. Fid. cath. l. II, c. XXII.

soumises aux prêtres de l'Eglise (1). D'où il conclut que les princes ne doivent pas faire prévaloir leurs ordonnances, mais les soumettre aux prélats ecclésiastiques (2). Et le chapitre suivant contient également cette sentence du Pape Gélase « que les princes chrétiens sont habitués à obéir aux décrets de l'Eglise, non à faire prévaloir sur eux leur propre puissance (3). » Avec plus de force encore le Pape Innocent III compare l'autorité ecclésiastique au soleil, et à la lune l'autorité civile, et il ajoute que la première surpasse autant la seconde que l'un de ces astres surpasse l'autre (4). Enfin et pour abréger, Boniface VIII dans sa bulle dogmatique *Unam Sanctam* (nous citons souvent cette bulle et avec le qualificatif de dogmatique pour la bien imprimer dans l'esprit de ceux qui la regardent d'un mauvais œil), comparant les deux pouvoirs aux deux glaives de l'Evangile, enseigne expressément que le pouvoir temporel doit être soumis au pouvoir spirituel (5). Et il en trouve la raison dans l'ordre avec lequel les choses procèdent de Dieu et retournent à lui (6). Taxant

(1) *Ad sacerdotes Deus voluit quæ Ecclesiæ disponenda sunt pertinere, non ad sæculi potestates; quas, si fideles sunt, Ecclesiæ suæ sacerdotibus voluit esse subjectas.* Decr. Grat. I. P, dist. 96, c. XI.

(2) *Imperatores christiani subdere debent executiones suas ecclesiasticis Præsulibus, non præferre.* Ibid.

(3) *Obsequi solere Principes christianos decretis Ecclesiæ, non suam præponere potestatem.* Ibid.

(4) *Ad firmamentum cœli, hoc est universalis Ecclesiæ, fecit Deus duo magna luminaria id est duas instituit dignitates, quæ sunt Pontificalis auctoritas et Regalis potestas. Sed illa quæ præest diebus id est spiritualibus, major est; quæ vero carnalibus minor : ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter Pontifices et Reges differentia dignoscatur.* Decret. Greg. l. I. tit. 33 c. 76.

(5) *Oportet gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati.* Unam Sanctam.

(6) *Nam cum dicat Apostolus : Non est potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt; non ordinatæ essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema.* Ibid.

ensuite de manichéenne l'opinion contraire, comme si au lieu d'un principe unique des choses il y en avait deux, il définit et déclare qu'il est de nécessité de salut pour toute créature humaine d'être soumise au pontife romain (1).

Ceci posé, nous ne pouvons laisser passer cette double affirmation de notre adversaire que l'opinion de la subordination de l'Etat à l'Eglise est celle d'un parti qui veut les peuples esclaves, et que la proposition : l'Eglise est à l'Etat comme l'âme est au corps, n'est qu'un sophisme. «*Les fauteurs de celui de ces deux systèmes qui subordonne l'Etat à l'Eglise ne m'étonnent pas, dit-il. Le parti qui s'en fait le prôneur n'a d'autre but que l'asservissement des peuples, et conséquent avec lui-même, il ne s'égare pas dans le choix du moyen* (2). » La subordination de l'Etat à l'Eglise est enseignée par la totalité des théologiens, des Pères et des Papes qui ont touché ce point. Comme nous ne voulons pas supposer que l'adversaire donne le nom de *parti* à l'Eglise enseignante toute entière, nous devons dire que sa première affirmation ne repose que sur son ignorance de la matière. Et il en est de même de la seconde touchant la comparaison de l'âme et du corps pour marquer la relation de l'Eglise et de l'Etat ; nous l'avons vu plus haut, les Pères et les théologiens s'accordent merveilleusement à l'employer, et les Papes ont toujours déduit la supériorité de l'Eglise sur l'Etat de ce que celui-ci pourvoit aux choses temporelles et charnelles, et celle-là aux choses de l'esprit et du ciel. Et voici que l'auteur nous oppose cette singulière idée : « *Quant au*

(1) *Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, edicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.* Ibid.

(2) *Rivista universale.* Cahier 60 p. 466.

système qui subordonne l'Etat à l'Eglise je dois ici percer à jour le sophisme spécial sur lequel ses fauteurs l'appuient. L'Eglise, disent-ils, a pour fin les intérêts spirituels de l'homme, l'Etat, les intérêts matériels. Donc l'Eglise est à l'Etat, comme l'esprit est à la matière, le corps à l'âme. Et puisque le corps est de sa nature soumis à l'âme, il s'ensuit que de sa nature l'Etat est aussi soumis à l'Eglise. Toute la valeur de cet argument repose sur une fiction, sur la supposition (qui n'est qu'une fiction) que le sujet de l'Eglise c'est l'âme seule, et le sujet de l'Etat c'est le corps seul. Mais la vérité est que le sujet de l'Eglise comme le sujet de l'Etat, c'est tout l'homme dans son indivisible personnalité, bien que sous un rapport différent. En prenant soin des intérêts temporels de l'homme, l'Etat n'a-t-il en vue que le corps? oublie-t-il absolument l'esprit (1)? » Ici notre auteur, outre l'ignorance dont il fait preuve (car nous ne pouvons croire qu'il ait voulu taxer de sophisme la parole unanime des Papes, des Docteurs et des Pères), fait voir son inintelligence de la structure et de la force de l'argument qu'il attaque. D'abord jamais on n'a dit ni supposé que l'âme seule était le sujet de l'Eglise, et le corps seul le sujet de l'Etat. Au contraire on a enseigné partout et toujours que c'est le même homme indivisible, en tant que composé d'âme et de corps, le même peuple indivisible, citoyen à la fois et fidèle, qui est soumis aux deux pouvoirs. De plus c'est précisément de cette identité de sujet, qui doit être gouverné sous différent rapport par ces deux pouvoirs ensemble, qu'on déduit la nécessité de la subordination de l'un à l'autre. Et comme ont raisonné les anciens apologistes de l'Eglise, ainsi raisonnent les modernes. Voici en effet, pour en donner un exemple, comment l'un des plus

(1) Ibid. p. 467.

récents écrivains commence sa démonstration de la primauté de l'Eglise et de son autorité sur les sociétés civiles catholiques : « La société civile des peuples catholiques diffère des autres sociétés en ce qu'elle est composée de la même agrégation d'hommes que l'Eglise de Jésus-Christ c'est-à-dire l'Eglise catholique. D'où il suit que cette société ne constitue aucunement un corps moral réellement distinct et séparé du corps de l'Eglise, mais que toutes deux présentent l'idée d'un double pacte et d'une double obligation inhérente à cette multitude, obligation en vertu de laquelle sous le gouvernement des magistrats civils elle s'efforce d'atteindre le bonheur temporel, et le bonheur éternel sous le gouvernement de l'Eglise ; elle doit pourtant reconnaître que la vie éternelle est la fin dernière suprême à laquelle il faut que la félicité de la vie temporelle toute entière soit subordonnée, autrement, sans cette foi, elle ne pourrait appartenir à l'Eglise ni se prévaloir du nom de catholique. Telle est donc la notion vraie de la société civile chrétienne au sens catholique : c'est une réunion d'hommes qui s'appliquent à réaliser le bonheur temporel tout en professant qu'il doit être subordonné aux efforts à faire pour obtenir le bonheur éternel dont ils ne croient l'acquisition possible que sous le gouvernement de l'Eglise catholique. Il est facile avec cela de décider si l'Eglise a la primauté sur la société civile catholique (1) »

(1) *Civilis catholicorum societas ea re a cœteris distinguitur, quod eadem illa constet hominum multitudine, unde Ecclesia ipsa Christi, id est catholica, coalescit : quo fit ut ejusmodi societas reale quoddam corpus ab Ecclesia diversum ac separatum nullo modo constituat sed ambœ simul rationem habeant duplicis fœderis atque obligationis eidem multitudini inhœrentis qua illa scilicet sub imperio magistratus civilis felicitati temporali quœrendœ vires intendit, sub imperio autem Ecclesiœ adeptioni vitœ œternœ : atque ita quidem, ut fateatur hanc vitam œternam ultimum ac supremum esse finem cui felicitas ac vita tota temporalis subsit ; quandoquidem nisi hœc fide teneat, neque ad catho-*

Ce n'est donc pas sur la diversité, mais au contraire sur l'identité de sujet jointe à la diversité de fin que s'appuient les publicistes catholiques pour démontrer la subordination de l'Etat à l'Eglise. Par où l'on voit que notre auteur n'a pas saisi la forme de l'argument employé par les catholiques. D'après lui leur argumentation serait celle-ci: l'Eglise s'adresse à l'âme, l'Etat au corps. Mais l'âme est supérieure au corps, donc l'Eglise est supérieure à l'Etat. Il part de là pour se poser en vainqueur en faisant observer que ce n'est pas le corps seul ni l'âme seule, mais l'homme, corps et âme, qui est le sujet des deux puissances. Mais l'argumentation catholique est bien différente. La voici : l'homme (composé d'âme et de corps) est destiné à une double fin, l'une qui s'accomplit ici-bas et regarde le bien-être temporel, l'autre qui, commencée sur terre, a son achèvement au ciel et consiste dans la sanctification des âmes couronnée par la vie éternelle (1). La première de ces fins est subordonnée à la seconde, car il est clair que la vie présente doit servir à la future, le temporel à l'éternel. Or tel l'ordre des fins, tel l'ordre des pouvoirs correspondants. Donc le pouvoir de l'Etat qui conduit à la première de ces fins est subordonné au pouvoir de l'Eglise qui conduit à la seconde, et il ne faut pas que cette subordination soit purement idéale, elle doit être effective comme le requiert l'identité du sujet soumis aux deux

licam Ecclesiam pertinere neque catholico uti nomine ullatenus posset. Civilis igitur catholicorum societatis ea vera est notio ut sit hominum cœtus qui temporali felicitati quærendæ ita student, ut profiteantur eam subesse debere studio felicitatis æternæ, quam sub Ecclesiæ catholicæ regimine obtineri tantum posse credunt. Hisce autem prænotatis, facile erit cognoscere utrum Ecclesia præ civili catholicorum societate primatu polleat. Juris ecclesiastici publici Institutiones auctore Camillo Tarquini e societate Jesu p. 54.

(1) *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Rom. VI, 22.

pouvoirs. Que devient donc alors la fiction que le sujet de l'Eglise est l'âme *seule* et le sujet de l'Etat le corps *seul*? Il s'agit ici de bonheur éternel et de bonheur temporel. Or l'homme doit tendre au bonheur éternel non-seulement par la pratique des actes intérieurs, mais aussi par celle des actes extérieurs, et c'est pourquoi les apologistes enseignent que l'action de l'Eglise s'étend aussi sur l'homme extérieur. D'autre part les Docteurs catholiques, quand ils parlent du bonheur temporel, établissent qu'il consiste principalement et formellement dans la vie honnête et vertueuse et veulent par conséquent que dans le gouvernement de la société le prince ait cette vie pour but principal: « Dans son gouvernement le législateur doit toujours avoir pour but de rendre ses sujets vertueux, c'est même là sa fin (1). » Mais dès lors que le prince doit former ses sujets à une vie honnête et vertueuse, il faut que ce but soit subordonné à l'Eglise, qui ayant le salut éternel pour fin, peut seule fixer et fournir la règle de cette vie selon les principes évangéliques.

Les saints Pères et les Docteurs font, il est vrai, un usage fréquent de la comparaison de l'âme et du corps quand ils parlent de l'Eglise et de l'Etat. D'abord cela aurait dû avertir l'adversaire que cette comparaison n'est pas un sophisme comme il l'affirme avec une inexcusable témérité. Ensuite il faut remarquer qu'ils s'en servent ou comme d'une similitude: la puissance séculière est sujette à la puissance spirituelle, comme le corps à l'âme (2); ou comme d'un terme de proportion: ce que l'esprit est au corps et le domaine de l'esprit au domaine du corps, le

(1) *In regimine legislator semper debet intendere ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem, immò hic est finis legislatoris.* De Regim. Princip. l. II, c. III.

(2) *Potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ.* S. Thom. Summ. theol. 2.2 q. 60. a. 6.

juge ecclésiastique l'est au juge séculier et le for ecclésiastique au for séculier (1). Et avec raison, car de même que ces deux éléments concourent à former l'homme, le second étant subordonné au premier, ainsi les deux pouvoirs, l'Eglise et l'Etat, dans le catholicisme, concourent à constituer un principe unique directif de la société, mais avec subordination du second à la première. L'auteur confond étourdiment la similitude et le terme de proportion avec le moyen de preuve.

§ III

RÉFUTATION DES SOPHISMES D'UN CATHOLIQUE LIBÉRAL RELATIVEMENT A LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

Après avoir examiné la théorie de notre auteur dans la première partie qui se rapporte à l'indépendance absolue de l'Etat, il faut maintenant discuter la seconde partie qui a trait à la séparation de l'un et de l'autre au sens non absolu, mais modéré. « *Notre temps,* dit-il, *en est arrivé à une idée plus claire de la distinction des deux pouvoirs et, désireux de la réaliser, il a proclamé le principe de la* séparation *de l'Etat et de l'Eglise. Est-ce un bien ou un mal, un progrès ou un pas en arrière? Entendue justement, la séparation me paraît un bien et un progrès* (2). » Vous avez ici, ô lecteur, un nouveau spécimen de l'esprit libéral. Comme le nom l'indique, les catholiques libéraux

(1) *Sicut se habet spiritus ad corpus et regio spiritus ad regionem corporis, sic proportionaliter judex ecclesiasticus ad judicem terrenum et forum ecclesiasticum ad temporale.* Les Théologiens du concile de Constance dans la condamnation détaillée des articles de Wicleff. Appendice au Concile n. XXIII, art. XII.

(2) *Rivista universale.* Cahier 60, p. 471.

ne sont ni catholiques ni libéraux proprement dits, mais un mélange des uns et des autres. D'où vient que dans les questions qui séparent le catholique du libéral, ils aiment les tempéraments, les demi-mesures, les conciliations. Et pour ne parler que du point qui nous occupe, le libéralisme absolu exprimé par ce mot *notre temps* a proclamé la séparation de l'Eglise et de l'Etat dans cette formule : *l'Eglise libre dans l'Etat libre.* Le catholicisme sans épithète réprouve ce principe par la bouche de son Maître suprême qui a condamné la proposition suivante : *l'Eglise doit être séparée de l'Etat et l'Etat doit être séparé de l'Eglise* (1). Or que font les catholiques libéraux? Ils s'essaient à concilier, à défendre les deux parties : la formule et sa condamnation. Au libéral ils disent : entendue dans un sens juste, la séparation que vous voulez est raisonnable. Au catholique ils disent : entendue dans le mauvais sens, la séparation est justement condamnée par le Pape.

Pour nous, à dire vrai, nous sommes profondément convaincus qu'il est impossible de trouver un milieu entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur et nous tenons pour certaine une autre censure du *Syllabus* par laquelle est condamnée la proposition que *le Pontife romain peut et doit entrer en accord et en composition avec le libéralisme* (2). Si cette composition est impossible au chef du catholicisme, elle est impossible aussi à tous les catholiques qui ne peuvent être en désaccord avec leur chef, mais qui doivent recevoir de lui la règle et la direction de leurs pensées et de leurs actes.

(1) *Ecclesia a Statu Statusque ab Ecclesia sejungendus est.* Syllabus § VI n. LV.

(2) *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.* Syllabus § X n. LXXX.

Toutefois, notre conviction mise à part, voyons quelle serait bien, de l'avis de notre auteur, la conciliation possible entre ce dogme fondamental du libéralisme et l'enseignement pontifical, c'est-à-dire entre la séparation et la non-séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il commence par trouver absurde et pernicieuse cette sorte de séparation qui créerait un état de lutte mutuelle (?) sauf certains cas. « *L'état normal et définitif des rapports de l'Eglise et de l'Etat n'est pas l'antagonisme; la lutte peut bien être nécessaire dans les commencements, je veux dire dans leur époque de formation: elle peut bien aussi devenir nécessaire de temps à autre comme obstacle aux usurpations et aux envahissements réciproques et comme moyen de faire rentrer l'un et l'autre dans ses frontières; mais, qui ferait de cet état l'état normal et ne reconnaîtrait entre eux que la relation d'antagonisme perpétuel, prendrait le moyen pour la fin et vivrait dans une erreur aussi absurde que funeste* (1) »

Il paraît d'abord singulier de voir la lutte citée comme une sorte de séparation ; certes la lutte est plus qu'une séparation, elle est une inimitié manifeste, une inimitié passée en acte. Mais à part cela, car au fond ce n'est pas réellement important, qui ne voit ici la manière habituelle des catholiques libéraux d'admettre la vérité par moitié et de défendre l'Eglise de manière à laisser à ses ennemis la porte entr'ouverte pour l'assaillir? On répudie la lutte comme état normal, mais on la reconnaît nécessaire de temps en temps pour faire rentrer l'Eglise et l'Etat dans les bornes qui leur sont propres. N'est-ce pas là un bel expédient au service des régalistes et des libéraux pour légitimer toutes les vexations auxquelles l'Eglise a été et reste en butte de leur part! C'est le moyen, pourraient-ils

(1) *Rivista universale.* Cahier 60, p. 468.

dire, devenu nécessaire pour la faire rentrer dans sa sphère et mettre fin à ses envahissements. De même que la lutte de saint Grégoire VII contre Henri IV au sujet des usurpations de l'Etat sur les droits de l'Eglise fut légitime, de même aussi est légitime la lutte de la révolution moderne contre Pie IX à propos des usurpations de l'Eglise sur les droits de l'Etat. C'est une de ces époques marquées par cette expression *de temps en temps*. Telle sera la justification des ennemis de l'Eglise.

Mais, dira-t-on, de ce qu'on légitime une maxime en général, il ne s'ensuit pas qu'on en légitime toutes les applications. C'est très-vrai. Mais outre qu'il est des maximes qu'on est trop porté à appliquer injustement, et celle que nous discutons est du nombre, dans le cas présent la maxime est fausse. Elle suppose que l'Eglise peut envahir les droits de l'Etat et de plus qu'il y a égalité entre les deux sociétés. Deux pouvoirs qui sont indépendants l'un de l'autre non-seulement dans leur ordre propre mais absolument (comme sont deux Etats politiques) peuvent bien se faire la guerre pour des droits violés. Tous deux possèdent immédiatement la force, tous deux se trouvent dans la même sphère d'intérêts matériels, tous deux sont juges suprêmes de leurs propres actes, l'un par rapport à l'autre. Mais rien de ceci ne se vérifie dans la question de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise ne possède pas formellement la force matérielle. Et cela est si vrai que la divine Providence en attribuant au Pape un domaine temporel, garantie de son indépendance, ne l'a voulu ni si étroit qu'il eût à souffrir la pression des puissances limitrophes, ni si grand qu'il pût porter ombrage aux autres Etats. Toute la force de l'Eglise est morale; ce n'est que virtuellement qu'elle a des moyens de coercition, en tant qu'elle peut les exiger de la société civile qui lui est subordonnée et les lui imposer. D'où pour elle l'impossibilité quasi absolue d'abuser, et cela pour deux raisons:

la première, parce qu'ayant elle-même besoin du secours de la société civile contre les violateurs de ses lois et les perturbateurs de la paix religieuse, elle est amenée par cet état même à observer scrupuleusement les droits de celle-ci, de sorte que loin d'envahir ce qui n'est pas à elle, elle lui donne plutôt du sien. La deuxième, parce que la force morale qui est la seule dont l'Eglise soit formellement pourvue, emprunte toute sa vigueur à l'évidence du droit. Aussi l'Eglise s'appuie-t-elle toujours sur le droit évident, et il ne peut jamais se faire qu'il lui vienne même en pensée de réclamer ce qui est démontré une injustice. Donc tout ce qui est évidemment du ressort de l'Etat, comme les affaires purement civiles et politiques, est complètement garanti contre tout péril d'envahissement de la part du pouvoir ecclésiastique. Aussi voyons-nous l'Eglise toujours soucieuse et jalouse d'une pareille conduite, et l'imposer à ses ministres par des lois. En veut-on un exemple? Voici ce qu'elle commande aux clercs dans le IV[e] Concile de Latran c. XLII. « Comme nous ne voulons pas que les laïques usurpent les droits des clercs, ainsi nous ne devons pas vouloir que les clercs s'attribuent les droits des laïques. C'est pourquoi nous défendons à tous les clercs d'étendre, sous prétexte de liberté ecclésiastique, leur juridiction au préjudice de la justice séculière; mais qu'ils se contentent du droit écrit et du droit coutumier approuvé, de manière que soit rendu à César ce qui est à César et justement donné à Dieu ce qui est à Dieu (1). »

Nous ne nions pas que la distinction des termes dans

(1) *Sicut volumus ut jura clericorum non usurpent laici, ita velle debemus ne clerici jura sibi vindicent laicorum. Quocirca universis clericis interdicimus ne quis prœtextu ecclesiasticœ libertatis suam de cœtero jurisdictionem extendat in prœjudicium justitiœ sœcularis, sed contentus existat constitutionibus scriptis et consuetudinibus hactenus approbatis ut quœ sunt Cœsaris reddantur Cœsari et quœ sunt Dei Deo recta distributione reddantur.*

les points de contact, comme on dit, ne soit pas précise et que le droit loin d'apparaître évident ne se montre quelquefois douteux. Néanmoins même alors la lutte venant de l'Etat est illicite à cause de la subordination où il est par rapport à l'Eglise. Car il est clair que, toute remontrance respectueuse faite et après une discussion raisonnable, le jugement du procès appartient à l'Eglise comme à un pouvoir supérieur à celui de l'Etat, et nul ne dira qu'il soit permis au tribunal inférieur de faire opposition ou de résister à la décision du tribunal supérieur. Et qu'on n'objecte pas que le juge est faillible, car d'abord si cette raison avait de la valeur il n'y aurait plus moyen de terminer les procès même dans l'ordre civil. Ensuite la décision donnée concerne ou une règle générale ou une application de la règle à un cas particulier. Si elle concerne une règle en général, la nature spéciale de l'Eglise qui est une société surnaturellement assistée de Dieu fournit une sûre garantie de l'équité et de la rectitude de sa sentence : Dieu ne peut pas permettre que l'Eglise se trompe dans la pratique comme dans la théorie, or ce serait se tromper gravement que d'usurper injustement les droits d'autrui ; il l'a établie maîtresse de la vérité et de la justice, or comment exercerait-elle convenablement ce magistère, si elle pouvait violer, mettons même par ignorance, les droits de ceux dont elle doit former les mœurs. La parole de Jésus-Christ : *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* (1) est efficace dans son Eglise et ne peut être frustrée de son effet. D'où il suit que ce qu'elle définit en telle matière comme règle commune de conduite dans les choses d'ailleurs douteuses et obscures ne peut être taxé d'usurpation ou d'erreur. La sainteté de l'Eglise est un article de foi pour les chrétiens : *Credo... sanctam*

(1) Matt. xxii, 21.

Ecclesiam; or comment l'Eglise serait-elle sainte si elle venait à donner comme règle de conduite un principe manifestement injuste tel que serait l'envahissement de quelque droit qui ne lui appartiendrait pas ? Il ne faut donc pas s'étonner que la proposition suivante ait été condamnée : « *Les Pontifes romains et les conciles œcuméniques se sont écartés des bornes de leur pouvoir, ont usurpé les droits des princes* (1). »

Que s'il ne s'agit pas de règle à établir mais d'une application à un cas particulier, nous n'affirmons pas que l'autorité ecclésiastique ne puisse porter une décision moins juste. Mais en pareil cas, très-rare d'ailleurs, outre que l'on peut recourir aisément à l'Eglise qui est toujours prête à donner satisfaction aux droits d'autrui, on doit considérer que le dommage souffert ne peut jamais être tel qu'il l'emporte sur le mal très-grave qu'il y aurait à lutter contre sa propre mère au scandale de toute la société chrétienne qu'on bouleverserait. Il faut alors suivre le précepte que Charlemagne, ce type du prince sage et invaincu, donnait à ses sujets quand il leur disait que « pour le respect dû à saint Pierre et au siége de Rome, mère et maîtresse commune, il faut porter le joug qu'elle nous impose, quel qu'en soit le poids, fût-il même très-lourd, et le supporter en toute piété et dévotion (2). » Il est très-conforme à la raison que l'on subisse la perte d'un bien inférieur pour sauvegarder un bien supérieur. Mais revenons à notre auteur.

(1) *Romani Pontifices et Concilia œcumenica a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura Principum usurparunt.* Syllabus, § 5, n. XXIII.

(2) *In memoriam Petri Apostoli honoremus sanctam romanam et apostolicam Sedem ut quæ nobis sacerdotalis mater est dignitatis, esse debeat magistra ecclesiasticæ rationis. Quare servanda est cum mansuetudine humilitas ; ut licet vix ferendum ab illa Sancta Sede imponatur jugum, feramus et pia devotione toleremus.* Capitul. De honoranda Sede Apostolica.

« *Une seconde manière, dit-il, d'entendre la séparation des deux pouvoirs consiste à admettre qu'il n'y a entre eux d'autre relation que celle d'une* indifférence *réciproque, de sorte que leurs actes n'aient jamais à se rencontrer dans le développement de la vie sociale* (1). » Mais loin d'être une relation cet état me semble plutôt une négation de toute relation. Mais peu importe l'inexactitude du langage quand le fond est bon ; or ici le fond est bon, car l'auteur rejette ce système de séparation comme étant irrationnel et préjudiciable. Il en apporte trois raisons qui sont très-justes et que pour cela nous allons transcrire mot à mot : « *Quoique moins étrange en apparence, ce système n'est pas moins absurde que le précédent, et dans un sens inverse tout aussi irrationnel que celui de la confusion des deux pouvoirs. Telle est la source continue de toutes les erreurs : la confusion de ce qui est distinct, et la séparation de ce qui demande à être uni et harmonisé. L'Eglise et l'Etat, le surnaturel et le naturel, le divin et l'humain, quoique choses tout à fait distinctes entre elles, se lient néanmoins et se réfèrent l'un à l'autre par mille rapports réciproques qu'on ne peut nier ni détruire sans faire injure à la science et tort à la société : leur séparation absolue est donc aussi impossible qu'absurde. Elle répugne premièrement à la loi cosmique en vertu de laquelle dans le plan général des êtres toutes choses aspirent à l'unité et conséquemment, loin de tendre à la division et à la désunion, elles tendent à s'entrelacer et à se joindre. Elle répugne deuxièmement à l'identité du sujet sur lequel s'exercent les deux pouvoirs, le pouvoir civil et le pouvoir religieux, qui viennent aboutir à la vie indivisée de l'homme à la fois fidèle et citoyen. Elle répugne enfin à la nature et aux devoirs*

(1) P. 468.

propres de l'Etat et de l'Eglise: de l'Etat dont la fin est de protéger tous les droits et par conséquent les droits religieux du citoyen; de l'Eglise qui manquerait à sa mission si elle ne soutenait pas de sa force morale l'autorité civile, en aidant à ses desseins, en s'employant efficacement à rendre les citoyens vertueux et parfaits, bref en contribuant au bien de l'Etat par tous les moyens spirituels dont elle dispose (1). »

Ces justes considérations auraient amené certainement l'auteur à reconnaître la vérité, s'il eut été catholique sans être libéral, car les raisons qu'il donne prouvent chacune la subordination de l'Etat à l'Eglise. La loi cosmique exige l'unité parmi les agents; cette unité existerait-elle s'il n'y avait dépendance entre eux? L'unité subsisterait-elle dans la plante si les forces physiques et chimiques n'étaient pas soumises en elle à l'influence du principe vital? Et si la force d'attraction ne prévalait pas sur la force de répulsion, y aurait-il ordre et permanence dans la matière? L'identité du sujet susceptible d'être dirigé par deux pouvoirs est cause qu'il y a en lui deux obligations différentes qui par la possibilité où elles sont parfois de se contredire, devraient le scinder en deux personnalités, si l'un des pouvoirs n'était subordonné à l'autre. Enfin si l'Etat qui est tenu de défendre tous les droits des citoyens est tenu de défendre aussi leurs droits religieux, on voit d'ici l'obligation qui lui incombe de faire servir la force matérielle à protéger la religion; mais qu'est-ce autre chose sinon être subordonné à l'Eglise? La subordination de l'Etat à l'Eglise découle donc des principes professés par notre auteur lui-même.

Mais notre auteur est non-seulement catholique, il est catholique libéral. Or ce titre de libéral l'empêche d'être

(1) *Rivista universale*. Cahier 60, p. 468, 9.

logique et conséquent avec lui-même, car il lui impose d'adhérer au principe cher aux libéraux, la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il essaie donc de trouver une séparation qui satisfasse le libéralisme sans offenser le catholicisme, et il s'exprime ainsi : « *Le principe de la séparation des deux pouvoirs dans le double sens discuté jusqu'ici étant rejeté et à bon droit, n'y a-t-il pas un sens chrétien et rationnel que pourrait accepter l'Eglise? Oui, il en est un et c'est celui du libéralisme catholique et des publicistes modernes les plus sensés. Ce sens renferme au fond deux idées: a) l'autonomie de l'Eglise et de l'Etat dans leur propre sphère, b) la liberté et l'indépendance des deux pouvoirs chacun dans son gouvernement intérieur de manière qu'il ne soit pas permis à l'un de s'immiscer dans les affaires qui concernent le gouvernement intérieur de l'autre. Je voudrais bien que l'on me démontrât que l'une ou l'autre de ces deux idées est contraire aux principes chrétiens* (1). » Mais ici l'auteur se fait illusion. Les principes chrétiens qui règlent les relations de l'Eglise et de l'Etat se résument dans cette formule de saint Thomas déjà citée : « Le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps à l'âme; et c'est pourquoi ce n'est pas un jugement usurpé que celui du prélat spirituel qui se mêle d'affaires temporelles (2). » Relativement à l'homme vivant en société, trois sortes d'affaires peuvent se rencontrer qui le concernent : ce sont d'abord les affaires purement spirituelles, par exemple le culte de Dieu, l'administration des sacrements, la prédication de la parole divine, et comme il va de soi, elles sont exclusivement soumises à l'autorité ecclésiastique. La raison en est que c'est à l'Eglise uniquement que

(1) *Ibid.* p. 470.

(2) *Potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, et ideo non est usurpatum judicium si Prælatus spiritualis se intromittat de temporalibus.* Summ. theol. 2. 2, q. 60, ar. 6, ad 3m.

Jésus-Christ les a confiées : « *Toute puissance m'a été donnée au ciel et en terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé* (1). » En second lieu viennent les affaires mixtes, ce sont celles qui touchent par un rapport différent à l'ordre religieux en même temps qu'à l'ordre civil, par exemple le mariage, les funérailles, les pieux établissements de charité ; or ces affaires relèvent par leur côté respectif des deux pouvoirs, mais de manière que l'autorité ecclésiastique a le pas et intervient directement pour corriger et annuler ce que par hasard les lois civiles auraient statué à leur sujet de contraire aux lois divines ou canoniques. La raison en est que la supériorité de rapport sous lequel une chose est soumise à une autorité donnée doit régler la supériorité de cette autorité sur l'autorité qui correspond au rapport inférieur. Enfin il y a les affaires purement temporelles qui ne sont ni sacrées ni ordonnées à une fin spirituelle, comme l'organisation de l'armée, le service des impôts, la magistrature ; or quoiqu'elles ne dépendent directement que de l'autorité politique, indirectement pourtant et comme on dit *ratione peccati*, elles peuvent tomber sous la juridiction ecclésiastique quand les lois qui les concernent favorisent l'immoralité et nuisent en quelque manière au bien spirituel des peuples. Auquel cas de pareilles lois émanées de l'autorité civile peuvent et doivent en toute justice être corrigées et annulées par l'autorité ecclésiastique. La raison en est qu'il appartient à l'autorité ecclésiastique d'empêcher les péchés publics et d'écarter ce qui pourrait faire obstacle au salut éternel auquel elle doit conduire les fidèles. Et nous voyons que c'est ainsi qu'ont agi constamment les Pontifes romains jusqu'à Pie IX qui plus

(1) Matt. xxviii, 18-20.

d'une fois a condamné et cassé diverses lois portées par les Parlements de l'Europe moderne. Ou nous n'y comprenons rien, ou cela signifie que dans la société chrétienne l'ordre civil qui est un moindre bien est subordonné à l'ordre religieux qui est un bien meilleur; et conséquemment le pouvoir qui dirige le premier est subordonné au pouvoir qui est à la tête du second.

L'école catholique libérale procède en ces matières difficiles avec une excessive légèreté; et sans avoir devant les yeux les divers rapports qu'on ne doit pas négliger, elle tranche les questions avec une hardiesse merveilleuse. Elle veut que l'Etat et l'Eglise soient dans leur sphère pleinement indépendants. Elle parle de l'Eglise et de l'Etat comme s'ils étaient deux sociétés politiques qui ayant la même fin, la même nature, les mêmes droits sont absolument égales entre elles et ne se distinguent que numériquement parce que les multitudes dont elles se composent sont différentes. Comme l'une de ces sociétés n'a point de juridiction sur les sujets de l'autre, elles peuvent très-bien vivre dans une pleine indépendance l'une à l'égard de l'autre. Mais il en va bien autrement. Il s'agit ici de deux sociétés différentes par nature puisqu'elles ont une fin et une origine diverses, mais composées des mêmes membres. La même multitude est soumise à une double juridiction; le même corps est mu par un double principe d'action; la même personne est sujette à la direction d'une double loi ordonnatrice. Vouloir que ces deux sociétés agissent sans aucune subordination, c'est vouloir qu'un navire fende les flots avec deux vents opposés, voire même contraires, dont la force se neutraliserait, ou encore que la même terre soit cultivée par deux fermiers qui ont un but et des intérêts indépendants, quelquefois même opposés. Et ce que nous disons est incontestable, la prudence de la chair est bien souvent en opposition avec la prudence de l'esprit et ce qui aide aux progrès temporels

nuit parfois à ce qui est exigé par le bien éternel. *La chair conjure contre l'esprit et l'esprit contre la chair*, voilà une vérité qui a son application dans l'homme individu comme dans l'homme collectif, dans l'ordre public des tendances sociales aussi bien que dans la sphère restreinte des appétitions individuelles. Par où l'on voit qu'il faut un accord entre les deux pouvoirs régulateurs de la société, et un accord qui naisse de la subordination, absolument comme il est nécessaire qu'il y ait accord par subordination entre les puissances diverses d'une même personne afin que l'unité et l'harmonie règne dans son action.

Notre adversaire affirme que le pouvoir civil ne peut gouverner par lui seul et il cite à l'appui un texte de De Maistre d'après lequel il faut que ce pouvoir ait pour ministre indispensable ou la *servitude* qui diminue le nombre des volontés agissantes dans l'Etat, ou la *force divine* qui par une sorte de greffe spirituelle détruise l'âpreté naturelle de ces volontés et les mette en état d'agir de concert sans se nuire. Or cette *force divine,* c'est l'Eglise seule qui la fournit. L'influence de l'Eglise est donc indispensable pour le gouvernement de l'Etat et la liberté des peuples. Mais comment cette influence existera-t-elle si le pouvoir qui doit l'exercer n'est pas d'accord avec le pouvoir auquel est soumis le sujet qui doit la subir? L'accord, ajoute l'auteur, viendra tout seul, pourvu seulement que les deux pouvoirs respectent leur mutuelle indépendance. « *Quand l'Etat respectera l'autonomie et la liberté de l'Eglise, et réciproquement, quand tous deux se borneront à leur sphère respective ayant tous deux en horreur les envahissements réciproques, la plus sincère et la plus amicale harmonie ne peut manquer de s'établir entre eux* (1). » Très-bien; mais l'accord sans

(1) *Rivista universale.* Ibid. p, 472.

règle est impossible. Quelle sera donc la règle à observer par les parties qui doivent venir en accord? Assurément il n'en est pas d'autre que la subordination des fins et la supériorité des biens: c'est celle que prescrit la droite raison; mais c'est aussi une règle de la droite raison que telle la subordination des fins, telle la subordination des pouvoirs (1). Nous voici donc amenés par l'idée même d'accord entre l'Eglise et l'Etat soutenue par l'auteur, à l'idée de la subordination de celui-ci à celle-là. Une pareille subordination ne détruit pas l'indépendance de l'Etat, mais d'absolue la rend relative en la ramenant à son ordre propre qui est celui des choses purement temporelles, en tant néanmoins qu'elles ne s'opposent aucunement aux choses de l'ordre supérieur spirituel. Que si par hasard une pareille opposition se vérifiait, nul homme tant soit peu sage ne peut certainement refuser à l'autorité qui est à la tête de l'ordre supérieur le droit de corriger tout ce qui a été indûment établi par le chef de l'ordre inférieur, de manière que tout rentre et se maintienne dans la place et le degré voulus de Dieu et par la raison, et que nous traversions ainsi les biens temporels sans perdre les biens éternels. C'est l'Etat qui nous guide dans ce passage à travers les biens temporels, mais c'est à l'Eglise à faire que ces biens ne soient pas un obstacle à ceux de l'éternité vers lesquels elle nous conduit en nous prêtant son aide.

---

(1) *Potestates subordinantur ut fines.* Suarez. Defens. fidei cathol. l. III, c. XII.

LIVRE DEUXIÈME

Du naturalisme politique

CHAPITRE I[er]

EN QUOI CONSISTE LE NATURALISME POLITIQUE. SA MALICE INTRINSÈQUE.

Le fondement et le principe de toutes les erreurs modernes est la scission plus ou moins radicale que l'on voudrait établir entre la nature et la grâce, la raison et la foi. C'est ce qui fut dénoncé par le Pape dans une allocution à l'épiscopat catholique réuni autour de lui lors de la canonisation des Martyrs japonais. Résumant les principales erreurs de notre époque et tout le plan impie des coryphées actuels de la secte antichrétienne, *ces hommes,* dit-il, *détruisent absolument la cohésion nécessaire qui par la volonté de Dieu unit l'ordre naturel et l'ordre surnaturel* (1).

L'illustre évêque de Poitiers commentant ces paroles fait observer que le chef de l'Eglise a mis ainsi le doigt sur la plaie la plus gangréneuse et la plus purulente de notre siècle : « Si l'on cherche, dit-il, le premier et le dernier mot de l'erreur contemporaine, on reconnaît avec évidence que ce qu'on nomme l'esprit moderne, c'est la

(1) *Ab huiusmodi hominibus plane destrui necessariam illam cohærentiam quæ Dei voluntate intercedit inter utrumque ordinem, qui tum in natura tum supra naturam est.* Allocutio Pii Papæ IX in consistorio diei IX Junii MDCCCLXII.

revendication du droit acquis ou inné de vivre dans la pure sphère de l'ordre naturel : droit moral tellement absolu, tellement inhérent aux entrailles de l'humanité qu'elle ne peut sans signer sa propre déchéance, sans souscrire à sa honte et à sa ruine, le faire céder devant aucune intervention quelconque d'une raison et d'une volonté supérieures à la raison et à la volonté humaine, devant aucune révélation ni aucune autorité émanant directement de Dieu. Cette attitude indépendante et répulsive de la nature à l'égard de l'ordre surnaturel et révélé constitue proprement l'hérésie du naturalisme ; mot consacré par le langage bientôt séculaire de la secte qui professe ce système impie non moins que par l'autorité de l'Eglise qui le condamne (1). »

Cherchant ensuite l'origine, le principe de ce naturalisme, il le découvre dans le péché même de Lucifer, péché qui fut véritablement un acte de rébellion à l'œuvre surnaturelle établie de Dieu. Le Verbe éternel s'unit hypostatiquement non pas la nature angélique mais la nature humaine; et subsistant dans cette nature il fut proposé à l'adoration non-seulement des hommes mais encore des anges; Dieu ayant introduit une seconde fois sur la scène du monde son Fils premier-né, il dit : *Que tous les anges l'adorent* ! (2)

Occupant ainsi le milieu entre le monde visible et le monde invisible, Jésus-Christ fut constitué principe de vie et de grâce pour l'univers entier, médiateur, sauveur, illuminateur de tout ce qui était par nature au-dessus et au-dessous de son humanité sacrée. Satan frémit à l'idée de se prosterner devant une nature inférieure à la sienne

(1) Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent. Œuvres, t. v, p. 41.

(2) Hebr. I, 6. *Cum iterum introducit primogenitum suum in orbem terrœ, dicit : et adorent eum omnes angeli ejus.*

et de reconnaître comme lui venant d'un Dieu fait homme tous ses dons de grâce et de gloire. « Se jugeant blessé dans la dignité de sa condition native, il se retrancha dans le droit et dans l'exigence de l'ordre naturel; il ne voulut ni adorer dans un homme la majesté divine, ni accueillir en lui-même un surplus de splendeur et de félicité dérivant de cette humanité déifiée. Au mystère de l'incarnation, il objecta la création; à l'acte libre de Dieu, il opposa un droit personnel; enfin contre l'étendard de la grâce, il leva le drapeau de la nature (1). » Ainsi est expliqué par plusieurs insignes Docteurs le péché de Satan, mais abstraction faite de cette opinion, il est certain, d'après l'enseignement de saint Thomas, que le péché de cet esprit mauvais fut de mettre sa fin dernière en ce qu'il lui était possible d'acquérir par les seules forces de la nature, ou bien de vouloir arriver à la béatitude surnaturelle par ses facultés naturelles, sans le secours de la grâce (2).

(1) Troisième instruction synodale, etc., p. 43.

(2) *In hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire; avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt; quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.* Summ. theol. 1. q. 63, a. *in* 3 c. Il a cherché à être semblable à Dieu en ce qu'il a voulu pour fin dernière ce à quoi il pouvait parvenir par la seule force de sa nature, s'éloignant ainsi de la béatitude surnaturelle qui est l'effet de la grâce de Dieu. Ou bien s'il a désiré comme sa fin dernière cette ressemblance divine qu'on obtient par la grâce, il a voulu l'obtenir en vertu de sa nature, sans le secours divin, ainsi que Dieu l'avait disposé. Et cela s'accorde avec les paroles de saint Anselme *(De casu diaboli*, c. 4) qui dit qu'il a désiré ce à quoi il fût parvenu, s'il eût été fidèle.

Ces deux opinions reviennent du reste à peu près au même; car suivant l'une et l'autre le démon a voulu obtenir sa béatitude finale par ses seules forces, ce qui est le propre de Dieu.

Voilà d'où sort ce prétendu esprit moderne, esprit en réalité aussi ancien que le diable, et traînant à la perdition sous de fausses apparences les hommes sottement orgueilleux, et s'étudiant à fasciner, s'il était possible, même les élus. L'illustre évêque en distingue plusieurs degrés, suivant que cet esprit est en lui-même plus ou moins absolu, et qu'il s'arrête seulement aux conséquences, ou qu'il remonte jusqu'aux principes.

Le premier degré, le plus mitigé, comprend ceux qui, acceptant la présence et l'autorité de Jésus-Christ dans l'ordre des choses privées et religieuses, l'évincent seulement des choses publiques et temporelles. « Le Verbe de qui saint Jean nous dit énergiquement « *qu'il s'est fait chair* (1) » ils veulent qu'il n'ait guère pris de l'humanité que les côtés spirituels ; et, tandis que le symbole enseigne « *qu'il est descendu du ciel et s'est incarné pour les hommes* (2) » c'est-à-dire pour des êtres essentiellement composés d'un corps et d'une âme et appelés à la vie sociale, ils insinuent que les conséquences de l'incarnation n'ont trait qu'aux âmes séparées de leur enveloppe corporelle ou du moins qu'aux individus pris en dehors de la vie civile et publique. De là une séparation formelle entre les devoirs du chrétien et les devoirs du citoyen ; de là des remontrances plus ou moins respectueuses à l'Epouse de Jésus-Christ, des théories qui lui font sa part, qui déterminent sa compétence et son incompétence ; de là enfin toute cette école nouvelle qui avec des nuances diverses, entreprend de faire l'éducation de l'Eglise sur un certain nombre de questions pratiques et s'intitule plus ou moins ouvertement l'école des *catholiques sincères et indépendants* (3). »

(1) Joan. I, 14.
(2) *Propter nos homines*. Symbol. Nicæn.
(3) Troisième instruction synodale, etc., p. 46, 7.

Le second degré est le naturalisme de ceux qui « posent en principe que cet ordre surnaturel étant de surérogation et comme de luxe, demeure nécessairement facultatif; que chacun peut licitement refuser de s'y engager, ou, après y être entré, en sortir à son gré; que l'ordre de la nature subsiste dans son intégrité et sa perfection propre, avec ses vérités, ses préceptes, sa sanction, et qu'il offre toujours à la créature raisonnable une fin assortie à la pure nature, et des moyens suffisants pour atteindre cette fin. Pour ces hommes la question de religion positive n'étant qu'une affaire de choix et de goût, l'Etat, tout en assurant aux citoyens qui appartiennent à un culte quelconque la liberté de le suivre, doit, pour sa part, exercer le sacerdoce de l'ordre naturel, et poser l'éducation nationale, l'enseignement des lettres, de l'histoire, de la philosophie, de la morale en un mot, toute la législation et toute l'organisation sociale sur un fondement neutre, ou plutôt sur un fondement commun et résoudre ainsi en dehors de tout élément révélé le problème de la vie humaine et du gouvernement public. C'est ce que le jargon du jour nomme l'Etat laïque, la société sécularisée, tenant en réserve la qualification de *clérical* à l'adresse de tout laïque et séculier qui n'est pas renégat de son baptême et transfuge de son Eglise (1). »

Ces deux degrés constituent pour ainsi parler le naturalisme modéré qui rejette seulement les conséquences de l'ordre naturel sans l'assaillir dans sa propre existence. Si non que l'erreur ne peut s'arrêter à mi-chemin, sans se détruire elle-même en se contredisant. Force lui est donc de faire toute sa route. « Si l'intervention surnaturelle de Dieu, poursuit le docte Prélat, dans le domaine de la nature et de la raison est possible et réelle, comment

(1) Troisième instruction synodale, etc., p. 47.

10

imaginer que ces conséquences n'aient rien d'obligatoire, non-seulement pour les individus, mais même pour les sociétés ? Dans une pareille question, admettre ou supposer le fait, c'est se résigner à la loi. Or cette loi surnaturelle et positive, le déisme rationaliste la rejette inexorablement. Pour lui les conditions essentielles dans lesquelles le Dieu créateur a dû poser sa créature raisonnable sont des conditions immuables, définitives, incapables de modification quelconque, même sous prétexte de perfectionnement. Qu'on reconnaisse à Dieu une action conservatrice, une providence générale : à la bonne heure ; mais à la condition que la suprématie inaliénable de la raison et l'autonomie rigoureuse de la nature humaine ne seront atteintes par aucune révélation *extra* ou *supra* naturelle, par aucune introduction personnelle de la divinité dans le monde terrestre. C'est pourquoi toute incarnation, toute immixtion du monde angélique ou des esprits mauvais, tout miracle, toute prophétie, toute mission céleste, toute autorité spirituelle, tout rite sacramentel, doivent être relégués ou parmi les fraudes, ou parmi les superstitions, ou parmi les inventions poétiques et légendaires, ou parmi les figures symboliques, ou enfin si quelqu'une de ces choses peut être admise, c'est à titre de phénomène inexpliqué pour les simples, inexplicable peut-être encore pour les doctes, mais qu'une science plus avancée, une critique plus perfectionnée expliquera tôt ou tard (1). »

Encore qu'il soit très-avancé, ce terme n'est pourtant pas encore le terme extrême du naturalisme. Ce terme extrême ne se rencontre que dans le comble de l'impiété, c'est-à-dire dans le panthéisme. « S'il existe un Dieu distinct de la nature, l'arrêt par lequel la philosophie

(1) Ibid. p. 48.

interdit à ce Dieu toute ingérence personnelle dans l'ordre de la nature et dans la direction de la société humaine ne sera jamais qu'un arrêt arbitraire et contestable. Si la divinité et l'humanité sont deux réalités différentes, en vertu de quelle autorité celle-ci tracera-t-elle à celle-là le cercle qu'elle ne doit pas franchir? La base du naturalisme sera donc chancelante tant qu'on reconnaîtra ces deux termes respectifs, l'être divin et l'être créé. Au contraire l'ordre surnaturel sera déraciné foncièrement, s'il est établi que Dieu et la création sont un seul et même être, et que la divinité comprend dans son sein l'humanité, la nature, le monde. Tel est le thème déjà vieilli du naturalisme allemand, naturalisme radical en ce qu'il proclame la Nature Dieu (1). »

On voit que de ces quatre degrés de naturalisme, les deux premiers peuvent être réunis sous la dénomination commune de naturalisme politique, les deux derniers sous celle de naturalisme philosophique. Ceux-là soustraient la société à la révélation et se résument dans la séparation de l'Eglise et de l'Etat commencée au premier degré, consommée au second; ceux-ci soustraient la science à la révélation, l'un en refusant à Dieu le pouvoir d'en être le maître, l'autre en détruisant Dieu lui-même. Le déisme et le panthéisme regardent directement l'intelligence, et en corrompant la connaissance, ils s'étendent ensuite à la volonté; la sécularisation de l'Etat vise proprement la pratique et corrompt ensuite l'esprit par la force réactionnaire de la logique qui ne peut souffrir longtemps que le fait soit en désaccord avec l'idée et la pratique avec la théorie.

Or encore que la rigueur de la logique pousse à passer

(1) Ibid. p. 49.

du naturalisme politique au naturalisme philosophique, l'absurdité manifeste de celui-ci est d'un puissant secours au moins à l'esprit des foules chez lesquelles le bon sens a plus de force que le raisonnement. La contradiction évidente qui apparaît dans la confusion en un même être de l'infini et du fini, de l'immuable et du changeant, du nécessaire et du contingent sera un perpétuel obstacle à ce que l'extravagance panthéistique devienne maîtresse de l'intelligence commune. En quelque temps que ce soit, et quelque effort qu'elle fasse, elle ne pourra jamais être que le triste privilége de quelques esprits excessifs, irréductibles dans leur erreur, qui s'étant égarés par hasard à accepter un principe, ne reculent pas devant toute conséquence qui en dérive, quelque excentrique qu'elle soit.

D'un autre côté le déisme se trouve dans des conditions pires encore, en tant qu'il a contre lui outre le bon sens la logique. Le bon sens fait comprendre aisément que la toute-puissance de Dieu n'a pu être épuisée par aucun ordre de choses créées, ni sa raison infinie mesurée par l'étroite portée de notre esprit court. Tout homme de sens comprendra facilement que Dieu, à supposer toujours qu'il le veuille, peut opérer d'autres effets auxquels ne s'étendent pas les forces communiquées par lui à la nature, et manifester d'autres vérités que la faible lueur de l'intellect créé est insuffisante à découvrir. Qui oserait dicter à Dieu des lois relativement à ses créatures? Que si, nonobstant un raisonnement si évident, on s'obstine à nier la possibilité de ces deux choses, en rigueur de logique on sera contraint d'identifier la nature avec Dieu, et l'esprit de l'homme avec l'esprit de Dieu. C'est pourquoi le déisme ne trouve à se réfugier que dans quelques esprits médiocres qui s'arrêtent à mi-chemin dans l'erreur et ne savent ni retourner en arrière et revenir à la rectitude du bon sens naturel, ni pousser en

avant jusqu'aux dernières conséquences de leur raison renversée.

Il en va autrement du naturalisme politique. La distinction de la volonté et de l'intelligence, de l'ordre pratique et de l'ordre spéculatif est un point d'arrêt suffisant pour les esprits plus intéressés à la pratique qu'à la théorie ; et de plus, quant à la pratique en elle-même, il trouve un puissant appui dans la répugnance opiniâtre de la nature corrompue à se soumettre à une autorité supérieure. Ici encore Mgr Pie dont l'écrit mériterait d'être cité en entier fait une très-belle observation : « Le grand nombre se jette volontiers dans les bras de ce naturalisme plus ou moins spécieux, plus ou moins adouci dont nous avons parlé tout à l'heure. L'orgueil humain y trouve une satisfaction suffisante, et les autres passions n'y rencontrent pas de contradiction incommode. Moyennant la part laissée à Dieu et aux idées morales, il reste une garantie d'ordre et de tranquillité, ce qui n'est pas indifférent aux esprits positifs et conservateurs ; et l'on échappe cependant en tout ou en partie à la tutelle humiliante et gênante de la révélation et de l'autorité chargée de l'interpréter et de l'appliquer, ce qui est le point capital (1). »

Le Pontife romain agit donc avec sagesse, quand dans son Encyclique du 8 décembre 1864 appliquant ses soins à cette maladie si dangereuse et si universellement nuisible, il commença par proscrire ce naturalisme politique, c'est-à-dire la séparation de l'Etat et de l'Eglise, et ce qui en est la conséquence immédiate, l'absolue liberté de conscience et la libre manifestation publique de l'erreur. « Vous n'ignorez certainement pas, Vénérables Frères, qu'en ce temps il en est beaucoup qui appliquant à la société civile le principe impie et absurde du naturalisme,

(1) Ibid. p. 51.

comme ils l'appellent, ne craignent pas d'enseigner que la meilleure condition de la société publique et le progrès social requièrent absolument que la société humaine soit constituée et gouvernée sans nul souci de la religion, comme si elle n'existait pas, ou au moins sans mettre aucune différence entre la vraie et les fausses religions (1). » Ainsi notre Saint-Père le Pape Pie IX.

En quoi, pour éviter toute équivoque, on doit soigneusement distinguer entre le principe et l'application pratique que l'on en fait vu les circonstances, autrement dit, entre la *thèse* et l'*hypothèse*. Le Saint-Père ne condamne pas ici la dure nécessité où serait un Etat de tolérer et de laisser libres les cultes même hétérodoxes en accordant à tous indistinctement, catholiques et non-catholiques, des droits égaux et la faculté de professer publiquement leur religion, parce que la division religieuse a mis le désaccord entre les citoyens. Une pareille société n'étant pas dans une condition normale vis-à-vis de la révélation, il faut que le gouvernant et les lois s'attempèrent à l'état d'infirmité du sujet, évitant des maux pires et assurant au moins la paix commune. Mais ce qui est condamné par le Saint-Père, c'est la maxime que cette sorte de gouvernement est la meilleure et la plus conforme au véritable progrès; s'il en était ainsi, ce n'est pas seulement à ces sociétés que nous venons de dire, mais à toutes en général, même à celles composées exclusivement ou presque exclusivement de catholiques, que cette forme de gouvernement devrait s'appliquer. Cela est condamné

(1) *Probe noscitis, Venerabiles Fratres, hoc tempore non paucos reperiri qui civili consortio impium absurdumque naturalismi, uti vocant, principium applicantes audent dicere « optimam societatis publicæ rationem civilemque progressum omnino requirere ut humana societas constituatur et gubernetur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine.* » § Etsi autem.

dans l'Encyclique papale comme étant le fruit de mort des principes impies et absurdes du naturalisme politique. Avec quelle raison, nous allons le voir.

Pour comprendre la malice du naturalisme politique, il suffit de considérer qu'en séparant l'Etat de l'Eglise, il en arrive à priver le genre humain du bénéfice de la rédemption. Jésus-Christ ayant réparé l'homme envoya ses apôtres refaire les peuples et les nations en les réunissant dans l'unité de l'Eglise et en les plaçant sous ses influences surnaturelles. De cette manière, chacun des éléments de la société humaine fut élevé à un état de hauteur plus grand et plus sublime ; le mariage ayant la dignité d'un sacrement, l'amour conjugal devenu l'image de celui qui existe entre Jésus-Christ et l'Eglise, la paternité changée en un ministère sacré de coopération avec Dieu pour la propagation et l'éducation des élus ; les lois ne pouvant plus dégénérer en injuste oppression, grâce aux principes évangéliques qui leur rendent la chose impossible, leur exécution devenue plus supportable par le moyen du précepte et de la sanction divine. Les gouvernants n'apparurent plus comme des hommes dominant d'autres hommes, mais comme des lieutenants de Dieu en ce qui touche la vie terrestre qui passe, et l'obéissance des sujets ne fut plus une soumission humiliante à son semblable, mais un témoignage honorable de respect rendu à Dieu lui-même dans la personne de ses représentants terrestres. Or tranchez ce lien qui unit l'Etat à l'Eglise, et toute chose étant retournée à la pure nature, ces inappréciables avantages sont perdus : l'individu, la famille, l'Etat n'agissent plus qu'avec les seules forces qu'ils trouvent en eux ; et ce que peuvent ces forces, les désordres de la société païenne nous le disent assez. « Privé de la lumière et de la grâce dont Jésus-Christ est l'auteur et le dispensateur, l'homme individuel ne possède ni ne pratique les vertus surnaturelles qui le poseraient

dans l'amitié de Dieu et il n'acquiert pas non plus les mérites qui pourraient seuls lui assurer la félicité et la gloire de l'autre vie. Le naturalisme est pour les particuliers la route certaine de l'enfer. Et quant aux sociétés, en rejetant le joug légitime et glorieux de celui à qui le Père céleste a donné toutes les nations en apanage, elles deviennent la proie de toutes les ambitions, de toutes les cupidités, de tous les caprices de leurs maîtres d'un jour, et passant sans cesse de la rébellion à la servitude, de la licence à la tyrannie, elles ne tardent pas à perdre avec l'honneur chrétien et la liberté chrétienne tout honneur et toute liberté (1). »

Mais cette prétendue séparation n'est pas seulement pernicieuse, elle est illogique. Si le corps est ordonné à l'âme, la vie présente à la vie future, comment voulez-vous désunir et dépouiller de tout rapport mutuel les autorités qui dirigent l'une et l'autre de ces deux parties de l'homme ? Le moyen peut-il rester moyen s'il ne se rapporte et ne se relie à la fin ? Or le bonheur terrestre auquel pourvoit l'Etat n'est qu'un moyen par rapport au bonheur céleste auquel conduit l'Eglise. Comment donc séparerez-vous ce que Dieu et la nature ont uni ? Allez-vous faire du moyen la fin, sans chercher autre chose que le bonheur terrestre ? Mais alors que deviendra la vie humaine ? Quel désordre n'introduirez-vous pas dans l'homme ? La vie qui passe séparée des destinées éternelles est sans valeur pour lui ; elle ne se distingue plus de celle des bêtes. Elle lui est même inférieure, car ce qui en celle-ci n'est qu'une pure négation devient en celle-là la privation d'un rapport qui devrait y exister. Bel avantage pour l'homme de vivre en société ! La vie sauvage ne serait-elle pas préférable ?

Quand Dieu avec le premier germe de la famille jeta les

(1) Troisième instruction synodale, etc., p. 51.

bases premières de la société, il proféra cet oracle sublime : « *Il n'est pas bon à l'homme d'être seul, faisons-lui une aide qui lui ressemble* (1). » Voilà l'idée et le but de toute société humaine, domestique ou civile : d'être à l'homme un secours conforme à sa nature. Or pour un être quelconque y a-t-il secours là où rien ne vient l'aider à atteindre sa fin ? Et quelle est la fin de l'homme immortel sinon d'obtenir le salut éternel ? Donc la société, si elle ne veut faillir à sa propre essence, ne peut exclure son rapport au salut éternel de sès membres, salut dont l'Eglise est la règle vivante. Donc la société ne peut logiquement se séparer de l'Eglise.

Et rien ne sert de dire que cette séparation n'empêche pas les individus de se laisser gouverner à leur gré par l'Eglise. Parce que d'abord cela ne détruit pas la force de notre argument, car il serait toujours vrai de dire que la société n'est d'aucun secours à l'homme pour lui faire atteindre sa fin dernière ; ensuite cette séparation tranche le lien qui unit naturellement la vie présente à la vie future et introduit un dualisme irrationnel entre ce qui doit rendre l'homme heureux et ce qui doit rendre heureuse la société ; comme si la société était « autre chose qu'une aggrégation d'hommes qui s'entendent (2). » Enfin la séparation dont il s'agit brise l'unité de la personne humaine et expose l'homme au danger de se trouver entre des devoirs qui se contredisent, devoirs de catholique d'une part, devoirs de citoyen d'autre part, car dans un Etat séparé de l'Eglise on voit aisément les lois civiles en désaccord avec les lois ecclésiastiques, quelquefois même avec les lois divines. Que feront alors les individus ? Mépri-

(1) *Non est bonum esse hominem solum : faciamus ei adjutorium simile sibi.* Gen. II, 18.

(2) *Non aliunde beata civitas, aliunde homo ; cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo.* S. Aug. Epist. 155.

seront-ils les premières, encourant ainsi la colère et le châtiment du roi de la terre? Ou bien transgresseront-ils les secondes, encourant par là la colère et le châtiment du roi des cieux? La maxime de saint Pierre est évidente : c'est lui qui le premier a dit : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (1). » Mais est-elle donc la meilleure, est-elle donc la plus conforme au progrès cette forme de gouvernement qui réduit les citoyens à la dure nécessité de sacrifier leur position, leur liberté, leur vie peut-être pour ne pas livrer leur conscience? Et les partisans de cette absurde système ont encore le front de s'appeler les défenseurs de la liberté de conscience et les promoteurs du bien public!

Mais à part ces considérations, il n'est besoin que d'un argument pour réfuter ce système, et cet argument est celui-ci : par ce système le genre humain est posé en dehors du plan divin. En créant l'univers, Dieu n'a pas établi deux ordres parallèles, l'un naturel, l'autre surnaturel, mais il a établi un seul ordre, composé de deux éléments, la nature exaltée par la grâce ou la grâce principe vivificateur de la nature. Il n'a pas confondu ces deux ordres, il les a coordonnés. Un a été le type, un le principe moteur, et une la fin dernière de la création : Jésus-Christ. « *Je suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin* (2). » Tout le reste est ordonné à lui. Le but de l'existence humaine est de former le corps mystique de ce Jésus-Christ, de ce chef des élus, de ce prêtre éternel, de ce roi de l'immortel royaume et de la société des éternels glorificateurs de Dieu. Ceci posé, comment pouvez-vous soustraire à l'ordre surnaturel la société humaine, l'homme agrandi par son union mutuelle avec les autres hommes?

(1) *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Act. v, 29.

(2) *Ego sum Alpha et Omega, initium et finis.* Apoc. xxii, 6.

N'est-ce pas là le placer en dehors du système divin, du plan formé par le suprême architecte de la nature ? Et par suite de cette constitution, l'homme individuel ou collectif ne sera-t-il pas un hors-d'œuvre, un être innaturel, comme une sorte de planète sortie de son orbite et de l'influence attractive de son soleil ? Et ainsi soustrait à l'action de l'éternel soleil, l'homme pourra-t-il rencontrer autre chose que la perdition et la ruine ?

Nous terminerons par ces éloquentes paroles de l'évêque de Poitiers, nous ne pourrions être ni plus expressifs ni plus autorisés : « Séparée et dépouillée du Christ, la nature humaine constitue pleinement ce que les saintes Ecritures appellent *le monde;* ce monde dont Jésus-Christ n'est pas (1), pour lequel il ne prie pas (2), auquel il a dit malheur (3) ; ce monde dont le diable est le prince et la tête (4) et dont la sagesse est ennemie de Dieu (5) à ce point que vouloir être ami de ce siècle, c'est être constitué adversaire de Dieu (6) ; ce monde qui parce qu'il ignore le Christ sauveur, sera ignoré du Christ rémunérateur : *qui ignorat, ignorabitur* (7), et recueillera la terrible sentence : « Je ne vous connais pas (8) ; » ce monde enfin dont les voies aboutissent à l'enfer (9). Tant que dure la vie présente, c'est l'œuvre de la grâce, par conséquent l'œuvre de l'Eglise, de retirer les créatures de cet état de mondanité, en les rendant à Jésus-Christ, et par Jésus-

(1) Joan. viii, 23.
(2) *Ibid.* xvii, 9.
(3) Matt. xviii, 7.
(4) Matt. xvi, 12.
(5) Rom. viii, 7.
(6) Jacob. iv, 4.
(7) 1 Cor. xiv, 38.
(8) Luc. xiii, 25, 27.
(9) *Et in fine illorum, inferi.* Eccli. xxi, 11.

Christ à leur destination bienheureuse (1). Certes elles s'y emploient intérieurement et extérieurement, avec une persistance que rien n'arrête, avec un amour que rien ne déconcerte. Mais si la nature demeure rebelle à l'encontre de tous les efforts de la grâce et de l'Eglise, si elle ne se laisse pas éclairer, affranchir, racheter, restaurer par leur action surnaturelle, si elle reste mondaine, profane, terrestre, par cela seul et indépendamment de tout autre délit, elle est sous le coup de la disgrâce et de la damnation. A considérer son état actuel et réel, et nonobstant la bonté persistante de ses éléments essentiels, la nature est *péché*. Qu'on parle tant qu'on voudra des droits de l'homme; il en est deux qu'il ne faudrait point oublier. L'homme apporte en naissant le droit à l'enfer. Ce n'est que par Jésus-Christ qu'il peut revendiquer le droit à la résurrection et à la vie bienheureuse. Quant à replacer l'homme en dehors de Jésus-Christ, de façon à lui refaire un ordre de pure nature avec une fin purement naturelle et un droit à la béatitude naturelle, tous les efforts du naturalisme n'y parviendront jamais. On ne changera pas les plans primitifs du Tout-Puissant. Bien plutôt, au péché de son origine, l'homme de la pure nature ajoutera le péché actuel et personnel, puisqu'en fermant son oreille à la révélation et son cœur à la grâce divine, il se rendra coupable de la plus grave de toutes les fautes qui est le péché d'infidélité. Et alors par un juste jugement de Dieu, n'ayant pas voulu comprendre le degré d'honneur auquel il était appelé, il descendra au niveau des êtres sans raison, et, par plus d'un côté, il leur deviendra semblable (2). C'est de cette sorte d'hommes que l'apôtre saint Jude a parlé. *Blasphémateurs des choses* surnaturelles

(1) Joan. XVII, 6, 15, 16.
(2) Psal. XLVIII, 13.

qu'ils ignorent et veulent systématiquement ignorer, *ils se corrompent dans les choses naturelles qu'ils connaissent par un instinct animal* plutôt que véritablement raisonnable... *Nuées sans eau qui sont promenées au gré des vents*, des vents des opinions et des vents des passions; *arbres d'automne*, qui poussent des fleurs *incapables de donner des fruits*, arbres *doublement morts*, et quant à la vie de la foi et quant à la vie de la raison, arbres *déracinés* et destinés au feu; *étoiles errantes auxquelles une tempête noire et ténébreuse est réservée pour l'éternité* (1). Cela demeure donc établi : il n'y a pas de refuge pour la nature en dehors de Jésus-Christ. « Il faut choisir entre les deux, dit le martyr saint Ignace : ou le courroux éternel de Dieu dans l'autre vie, ou sa grâce dans la vie présente: *Unum igitur e duobus; aut futura timenda est ira, aut pæsens diligenda gratia* (Epist. ad Ephes) (2). »

(1) *Hi autem quæcumque quidem ignorant, blasphemant; quæcumque autem naturaliter, tanquam muta animalia, norunt, in his corrumpuntur... Nubes sine aqua, quæ a ventis circumferuntur; arbores autumnales, infructuosæ, bis mortuæ, eradicatæ ;... sidera errantia, quibus procella tenebrarum servata est in æternum.* Jud. 10, 12, 13.

(2) Troisième instruction synodale, etc., p. 153-155.

CHAPITRE II

CONSÉQUENCES SOCIALES DU NATURALISME POLITIQUE.

« *Parce que, où la religion est bannie de la société civile et la doctrine et l'autorité de la révélation divine répudiées, la notion authentique de la justice et du droit humain s'obscurcit et se perd et la force matérielle prend la place de la vraie justice et du droit légitime, on voit clairement pourquoi certains hommes ne tenant compte aucunement des principes les plus certains de la saine raison osent publier que la volonté du peuple manifestée par ce qu'ils appellent l'opinion publique, ou d'une autre manière, constitue la loi suprême, indépendante de tout droit divin ou humain; et que dans l'ordre politique les faits accomplis, par cela qu'ils sont accomplis, ont vigueur de droit* (1). »

(1) *Quoniam ubi a civili societate fuit amota religio ac repudiata divinæ revelationis doctrina et auctoritas, vel ipsa germana justitia humanique juris notio tenebris obscuratur et amittitur, atque in veræ justitiæ legitimique juris locum materialis substituitur vis; inde liquet cur nonnulli, certissimis sanæ rationis principiis penitus neglectis posthabitisque, audeant conclamare « voluntatem populi publica, quam dicunt, opinione vel alia ratione manifestatam, constituere supremam legem ab omni divino humanoque jure solutam; et in ordine politico facta consummata, eo ipso quod consummata sunt, vim juris habere* Encyclique *Quanta cura,* § Et quoniam.

Telles sont les paroles par lesquelles le Saint-Père dans son Encyclique signale les funestes effets que produit le naturalisme politique dans l'ordre social lui-même. Il affirme trois choses : premièrement que la société étant sécularisée par sa séparation d'avec l'Eglise, le concept même du droit s'obscurcit et se perd. Deuxièmement que ce concept étant ainsi altéré et puis écarté, la force matérielle lui est substituée. Troisièmement que c'est de là qu'il faut faire venir la théorie de l'opinion publique et celle des faits accomplis, fondements principaux auxquels s'appuie et se rive le droit nouveau. Ces trois points nous fournissent la matière et la division de ce chapitre. Nous ne ferons usage que de raisons naturelles, car ce sont des raisons naturelles que le Pape oppose aux défenseurs de ce funeste système (*sanæ rationis principiis penitus neglectis posthabitisque*).

§ I

LE NATURALISME POLITIQUE CONDUIT A L'OBSCURCISSEMENT ET A LA PERTE DE LA NOTION VÉRITABLE DU DROIT.

A le prendre dans un sens rigoureux, le droit n'est autre chose qu'un pouvoir moral inviolable : c'est un pouvoir, car il réside dans la faculté de faire ou d'obtenir telle chose ; c'est un pouvoir moral, car il a son origine dans la raison qui préside à l'ordre des mœurs ; c'est un pouvoir moral inviolable, puisqu'il veut être respecté d'autrui. Ce dernier élément, l'inviolabilité, est comme la différence spécifique du droit, c'est elle qui le constitue dans son être propre et le distingue d'un pouvoir qui ne serait que moral sans être juridique. Vous dites par exemple : J'ai le droit de bâtir en cet endroit ; j'ai le droit de disposer de

mon bien ; j'ai le droit d'être obéi par mes enfants. Par ce langage vous voulez dire que ces choses vous sont permises non pas tellement quellement, mais de manière que personne ne puisse vous faire obstacle sans se rendre par là même coupable, et susceptible d'être physiquement réprimé. Ceci revient à dire que votre faculté est sacrée, intangible, placée sous la protection d'un commun Seigneur, emportant obligation de conscience, si bien que le reste des hommes est tenu de s'y conformer comme à la règle dernière de ses actes. Ce commun Seigneur est Dieu ; car seul Dieu peut agir sur la conscience et la délier ou la lier relativement à certaines actions et à certains objets. Le droit renferme donc l'idée de Dieu, et de Dieu non pas isolé et séparé de nous, *circa cardines cœli ambulans nec nostra considerans*, mais de Dieu Providence, de Dieu geuvernement, portant des lois précises qui engendrent des liens précis, et des obligations concrètes. Cette idée de Dieu étant donc bannie de la société, il faut bien que le droit s'allanguisse et meure socialement, parce que la base, la racine à laquelle il empruntait sa force et sa vigueur lui fait défaut.

Or c'est ce qui arrive dans la société séparée de l'Eglise et réduite aux seuls termes de la pure nature. Une société pareille, faisant abstraction de la religion, fait abstraction des liens moraux qui unissent l'homme à Dieu, la religion nous relie à un seul Dieu tout puissant (1), et par conséquent fait abstraction de Dieu même, en tant qu'il est en rapport avec nous. De là cette dénomination de société athée et de gouvernement athée qui plaît tant aux fauteurs du progrès moderne. Ils disent : l'Etat ne doit pas avoir d'autre religion que la justice ; et ils ne s'aperçoi-

(1) *Religat nos religio uni omnipotenti Deo.* S. Aug. *de vera Relig.* l. x, c. II.

vent pas dans leur illusion que ce qu'ils prétendent est absurde, car l'idée de Dieu étant écartée le fondement du droit et partant de la justice est renversé.

Ce n'est pas, direz-vous, dans le sens d'une complète abstraction de Dieu, qu'il faut entendre l'Etat séparé de l'Eglise, mais uniquement dans le sens d'une abstraction partielle : on ne veut pas d'un Dieu révélé ni d'une religion surnaturelle. Le Dieu de la nature, le Dieu qui se manifeste à nous par le spectacle de l'univers et nous parle au moyen de la raison, ce Dieu est conservé par cette sorte de société et c'est sur lui qu'elle appuie le droit et la justice, règles de son gouvernement.

Et telle est l'une des habituelles contradictions dans lesquelles l'erreur est forcée de tomber. L'Etat rejette la religion qui lui est imposée par Dieu, et en même temps il s'en fait une à sa guise. D'abord il pose un principe général : l'Etat doit faire abstraction de la religion ; et puis, épouvanté de la conséquence que la logique en tire, il fait de ce principe deux moitiés, garde l'une et rejette l'autre. Et voilà le jeu de ces hommes qui pourtant se donnent pour modérés. Mais d'abord qui vous donne le droit de faire ces coupures et de vous arrêter à moitié chemin ? S'il vous faut faire abstraction du Dieu révélé, pourquoi pas encore du Dieu de nature ? La liberté de conscience que vous mettez en avant pour justifier ce premier pas, ne vous force-t-elle pas à faire aussi le second ? Mais alors, dites-vous, la société ne pourra plus se soutenir. Et vous voulez qu'elle se soutienne sur une contradiction ? Et vous voulez la maintenir au rebours de la raison, après avoir proclamé qua la raison est la seule règle à suivre ? En second lieu nous vous demanderons si la notion de Dieu que vous voulez maintenir dans la société, est la notion du vrai Dieu, personnel et concret, ou bien la notion d'un Dieu quelconque conçu par abstraction,

par exemple, sous l'idée d'Être suprême comme voulait Robespierre. Si c'est la notion du vrai Dieu, le vrai Dieu c'est le Dieu de la révélation, c'est le Dieu qui élève l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, c'est le Dieu qui a fondé l'Eglise pour en former son royaume ici-bas, royaume dont fassent partie et les individus et les nations. Ne voulant pas faire abstraction de lui, vous ne pouvez pas faire abstraction de la révélation, de l'ordre surnaturel, de l'Eglise telle qu'elle a été établie de Dieu par son Christ et telle qu'elle a été jusqu'ici reconnue par le monde civilisé. Et vous contenteriez-vous d'un Dieu quelconque, d'un Être suprême quel qu'il soit, que vous n'auriez rien conclu. Car les matérialistes vous diront que cet être premier c'est la matière improduite, se développant et montant d'elle-même par tous les degrés de l'être; et les panthéistes couvrant la même idée de leurs expressions soutiendront que cet être premier c'est la réalité absolue, ou si vous l'aimez mieux, c'est l'idée *se concrétisant* et se développant par degré dans tous les règnes de la nature jusqu'à se manifester dans l'homme sous la forme personnelle et avec conscience d'elle-même. Ainsi toute subsistance et toute action étant réduites au développement fatal d'une unité primitive, tout concept de liberté et de moralité, conséquemment de droit et de justice, en arrive à s'évaporer et à s'évanouir comme l'écume des mers. Direz-vous que ces théories sont les délires d'un esprit malade et que l'Etat saura bien les rejeter? Mais s'étant séparé de la colonne de la vérité qui est l'Eglise, à quel titre pourra-t-il enseigner et corriger les philosophes? Dira-t-il qu'il en sait plus qu'eux? Prétention ridicule qui ne mérite d'autre réfutation que le mépris. Recourra-t-il, comme à son refuge suprême, au sens commun? Mais d'abord le sens commun n'a pas d'organe authentique et socialement reconnu; et certainement l'Etat ne peut de lui-même s'arroger cet office. Ensuite les philosophes ré-

pondraient que le sens commun doit relever de la science qui en est l'explication réflexe et rationnelle.

Du reste, quand encore l'Etat pourrait sauver, et effectivement sauverait même l'idée de Dieu sans le secours de l'Eglise, qu'en résulterait-il par rapport au droit social? Tout au plus la conservation de son idée abstraite et indéterminée, sans corps réel et sans rien de concret ni d'efficace. En effet, (pour descendre à l'application pratique de la détermination spéciale de cette idée générique dans chacun des ordres de l'acte humain,) le communiste vous dira : l'abolition de la famille et de la propriété est un droit de l'homme, le sansimonien : servir librement toute passion est un droit de l'homme, et le socialiste anarchique : c'est un droit de l'homme de supprimer non-seulement les monarchies, mais les constitutions, et en général toute idée de gouvernement. Ils appuieront, si vous le voulez, chacun leur déclaration sur l'idée de Dieu personnel et sur les éternels décrets de sa volonté législative. Que fera l'Etat en présence de ces doctrines juridiques qui veulent conserver le droit, mais qui l'entendent à leur manière? Les proscrira-t-il? Mais ce serait par trop ridicule de voir l'Etat se transformer en congrégation de l'Index, et s'arroger l'autorité d'un Pontife. Trève donc aux illusions. La société humaine a besoin de l'idée concrète et non pas abstraite du droit, c'est-à-dire du droit spécifique et non pas générique, du droit considéré dans ses applications particulières aux rapports des hommes; et l'Etat séparé de l'Eglise n'a pas assez de force pour le déterminer et le maintenir sous cette forme.

Cette vérité est plus manifeste encore, si l'on entend le droit dans un sens plus large comme embrassant à la fois et les facultés morales et les obligations morales, ou bien comme exprimant en général les lois régulatrices des mœurs. L'histoire suffit sans le raisonnement pour

comprendre ce que peut en pareille chose l'Etat séparé de la révélation et d'une autorité divinement instituée qui le soutienne. Voyez la société païenne. Malgré qu'elle ne fît pas abstraction de Dieu, qu'elle fît au contraire de la religion sa principale base, elle ne put sauver longtemps la morale dans ses prescriptions même les plus obvies et elle se précipita de corruption en corruption jusqu'à ce fond de pourriture où le christianisme la trouva. Les sages eux-mêmes qui en formaient la partie la plus éclairée et en étaient comme les maîtres, se traînèrent dans les erreurs les plus monstrueuses et la plus abominable fange. Qu'on se rappelle ce qu'en écrit saint Paul dans son épître aux Romains. « Ayant connu Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme tel et ne lui rendirent point grâce, mais ils s'évanouirent dans leurs propres pensées et leur cœur insensé s'obscurcit : se disant sages ils devinrent fous. Et la gloire de l'adoration qui appartient au Dieu incorruptible, ils la transférèrent à des simulacres d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés en proie aux désirs de leur cœur, à l'impureté, au point qu'ils se souillaient le corps les uns les autres... Pleins de toutes sortes d'iniquités, de malice, de fornication, de cupidité, de méchanceté ; envieux, meurtriers, querelleurs, perfides, mauvais ; détracteurs, calomniateurs, haïssant Dieu, outrageux, superbes, altiers, inventeurs de crimes, désobéissants à leurs parents, sans honneur, sans foi, sans pitié, sans cœur, tels en un mot que, tout en connaissant la justice de Dieu qui proclame dignes de mort ceux qui font ces choses, non-seulement ils les font, mais ils approuvent ceux qui les font (1). »

(1) *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.*

Ne vous paraît-il pas qu'en nous dépeignant son siècle l'Apôtre nous dépeint en même temps le libéralisme moderne ? Voilà à quoi mène la pure nature, la société remise à la seule lumière de la raison, l'Etat privé des directions de la révélation. Vu la débilité de l'esprit humain, la fougue des désirs sensibles, la corruption innée par suite de la faute d'Adam, l'homme et en général la société, pour maintenir fermes non-seulement la pratique mais la connaissance même de la justice naturelle, a besoin d'avoir en son sein, reconnu et accepté, un code parfait relativement aux principes fondamentaux de l'action humaine et un juge suprême qui éclaircisse authentiquement les doutes et définisse les questions qui se présentent. C'est ce qui démontre la nécessité de la reconnaissance sociale et politique de l'Eglise ; car l'homme n'acceptera jamais ce code et ne se pliera jamais à ces décisions, s'ils ne lui sont pas imposés au nom de Dieu et par qui participe à l'infaillibilité divine. L'Eglise de Jésus-Christ seule a cette noble prérogative, donc elle est seule compétente et seule ayant puissance pour garder intacte dans le monde l'idée du droit et conséquemment de la justice. L'Etat peut y coopérer en se tenant uni à elle, parce que seulement alors il peut parler de ce qui concerne la doctrine et la morale, appuyé qu'il est sur les

Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis..,

Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia; plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate, susurrones, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non obedientes, insipientes, incompositos, sine affectione. absque fœdere, sine misericordia; qui cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. I, 21-25, 29-32.

enseignements et l'infaillibilité de cette Eglise : dans ses lois le prince parlera comme avec l'autorité d'un Pape, le Sénat comme avec l'autorité d'un Concile. Mais tous deux séparés de l'Eglise demeurent ce qu'ils sont par eux-mêmes, c'est-à-dire des hommes égaux entre eux, et partant incompétents pour imposer leurs propres principes à la conscience d'autrui.

Ce n'est pas sans étonnement que nous avons vu M. Thiers, dans un discours récent, après avoir établi que la société ne peut subsister sans les idées fondamentales du juste et de l'honnête, en déduire non pas l'alliance de l'Eglise et de l'Etat, ce qu'il aurait dû logiquement faire, mais la liberté de conscience. Il avait dit : « Aucune société humaine n'est possible sans quelques idées morales fortement arrêtées. Ces idées reposent principalement sur la notion claire et distincte du bien et du mal, de la profonde différence qui les sépare, et de la préférence décidée que nous devons à l'un sur l'autre. Si ces idées ne sont pas profondément enracinées dans les âmes, toute société humaine est impossible.

« Il faut que ces idées aient sur les esprits l'autorité de la vérité évidente par elle-même, sur les cœurs l'empire de l'instinct qui nous fait agir presque à notre insu, à ce point, non pas que le mal soit impossible, non, mais à ce point que l'honnête homme qui s'est laissé entraîner au mal, conservant présente à son esprit l'idée du bien comme un reproche, rougisse de lui-même devant lui-même, et forme la résolution de revenir au bien pour ne plus s'en écarter jamais.

« Mais pour que ces idées aient cet empire, il leur faut une certaine origine. Si on ne les fait reposer que sur l'utilité sociale, le voisinage des intérêts humains les rend souvent suspectes ; il en est tout autrement si les peuples sont convaincus que cet ordre admirable qui règne dans l'univers et que nous allons contempler quelquefois dans

les palais élevés à la science, que cet ordre admirable est la pensée, la volonté d'une intelligence supérieure qui est à l'intelligence de l'homme ce que l'immensité de l'univers est à ces œuvres belles mais périssables qu'on appelle le Parthénon et Saint-Pierre.

« S'il en est ainsi, oh ! alors, le bien nous apparaît comme une portion de cet ordre admirable, la portion qui nous concerne, celle à laquelle nous sommes appelés à coopérer ; et l'honnête homme qui fait le bien doit s'élever à cette intelligence supérieure, comprendre ses desseins, y concourir par ses sacrifices, et l'idée du bien retrouve alors sa grandeur, sa dignité, et, permettez-moi ce mot, sa beauté idéale (1). »

On s'attendrait à voir un esprit si lucide conclure de là que la société, pour maintenir saines et sauves ces idées, les accepter et les révérer comme imposées par une autorité supérieure, doit demeurer sous l'influence et le magistère de celui qui seul a le pouvoir de parler en son nom. Pas du tout. Il en conclut au contraire que, relativement aux croyances religieuses, la société doit s'abandonner à elle-même : « Eh bien ces nobles idées, dit-il, ces idées nécessaires, quiconque contribue à les inculquer dans les âmes, que se soit le philosophe au nom de la raison humaine, le prêtre catholique au nom de l'unité de la foi, le ministre protestant au nom du libre examen, l'israélite au nom de Moïse, tous sont les bienfaiteurs de la société et le législateur éclairé doit les regarder comme ses coopérateurs les plus utiles, et il doit s'appliquer à leur assurer à tous une position sûre, paisible, également respectée. Et s'il ne distingue pas entre eux, ce n'est pas qu'il soit indifférent au faux et au vrai, qu'il soit sans foi. Non, le législateur a sa foi, il peut être philosophe, catho-

(1) Le *Moniteur universel*, vendredi 14 avril 1865, p. 450.

lique, protestant, israélite, peu importe ! sa foi, il la garde pour le foyer domestique, ici, il n'apporte qu'une religion, celle de la justice (1). »

Mais, cher monsieur, vous venez de dire que ces idées morales ne peuvent se maintenir si elles n'ont aucune autorité sur les esprits, et qu'elles ne peuvent avoir d'autorité sur les esprits si elles n'ont une origine supérieure à l'homme. Or le philosophe qui parle au nom de la raison, vous semble-t-il parler au nom de cette autorité ? La raison serait-elle supérieure à l'âme humaine dont elle est une faculté et une émanation ? Admettez-vous donc la raison impersonnelle de Cousin qui se révèle en chacun et se distingue néanmoins de tous ? Pour parler à la raison humaine au nom d'une autorité supérieure, il faut lui parler au nom de la raison divine. Or la société voudrait-elle reconnaître au philosophe ce mandat ? Et à supposer qu'elle le veuille, lequel de vos philosophes reconnaîtra-t-elle ? Sera-ce Jules Simon ? Cousin ? Proudhon ? Dites-en autant, proportion gardée, du pasteur protestant et du juif. Le pasteur protestant, dès qu'il parle au nom du libre examen, se rend ridicule, s'il enseigne quoi que ce soit de déterminé. Il doit exhorter le peuple au libre examen, encore que de ce libre examen doive sortir la morale des Mormons ou le droit public des Communistes. Le juif qui parle au nom de Moïse paraît être dans de meilleures conditions. Mais qui lui a donné sa mission ? Et comment la société saura-t-elle qu'en lisant Moïse, il ne se trompe ni ne s'égare ? Vous dites très-bien : que la religion d'Etat soit la religion de la justice. Mais comment l'Etat s'y prendra-t-il pour promulguer au nom d'une autorité supérieure, pour faire accepter par la société les principes fondamentaux de la justice ? Sera-t-il plus que le philosophe ou

(1) Ibid.

le rabbin ? Restez donc convaincu que pour asseoir au sein des peuples avec une autorité supérieure les principes de la morale et de la justice, ni l'Etat, ni le philosophe, ni le ministre protestant, ni le juif même parlant au nom de son Moïse, ne suffisent ; il faut l'Eglise catholique. Elle seule, reconnue pour organe infaillible de la parole divine, peut parler en son nom, et fonder parmi les nations, avec une autorité supérieure à l'homme, la morale et la justice.

§ II

L'IDÉE DU DROIT ÉTANT ALTÉRÉE DANS LA SOCIÉTÉ, LA FORCE PREND NÉCESSAIREMENT SA PLACE.

A vrai dire cette proposition n'a pas besoin de preuve, car elle n'est qu'une conséquence immédiate de la proposition précédente. Et en effet, le droit écarté, ce n'est que par la force que la société peut se maintenir. Quel autre principe que la force pourriez-vous indiquer ? La société est une réunion d'hommes qui tendent à une même fin. La multitude est la partie matérielle, qui lui fournit comme le sujet ; l'acte ou la forme, qui la constitue dans son entité propre, est l'union réciproque produite par un principe unificateur qui se nomme l'autorité. Multitude et autorité, voilà les deux éléments ou les deux facteurs de la vie sociale qui tend au bien commun par l'action harmonique des membres. Or comment l'autorité produit-elle dans les multiples parties de ce corps cette union et cette concorde de mouvement ? Par la force du droit. C'est le droit qui lui fournit le titre en vertu duquel elle peut s'offrir comme principe unificateur et moteur ; c'est le

droit qui crée en elle la vertu unitive et motrice de l'action sociale. C'est pourquoi la société civile a été justement définie par le grand orateur et publiciste romain : une réunion d'hommes constituée en société par le droit, *cœtum hominum jure sociatum.* La raison en est que le droit seul est capable de transformer le commandement d'autrui en principe moteur d'êtres raisonnables, parce que le droit, ce n'est pas autre chose que le vrai au point de vue pratique, et que le vrai seul par son unité a la force d'unir entre elles les intelligences, et par conséquent les volontés qui commandent l'acte extérieur.

Le droit étant donc écarté que reste-t-il? D'une part la multitude avec son besoin d'être poussée à une action unique; d'autre part l'autorité sans influence sur le principe générateur interne de cette unité. Il faut donc, ou que toute action sociale cesse et que la multitude elle-même se désagrégeant se résolve dans les individus qui la composent, ou que l'autorité intervienne comme simple impulsion extérieure s'assujettissant par sa supériorité les forces exécutrices des membres en produisant entre elles une harmonie qui ne sera plus qu'effective. En d'autres termes, il faut ou que la société se dissolve, ou que la force prenne la place du droit, pour maintenir la communauté dans son être propre et faire qu'il y ait harmonie dans ses actes.

Cette substitution qui est contraire à la nature d'un être raisonnable peut être envisagée sous trois aspects. Premièrement par rapport à l'existence même de l'autorité. L'autorité est telle en vertu du droit qui la rend légitime et force les sujets à suivre ses commandements. L'idée du droit étant donc obscurcie, le titre qui fait que l'autorité domine et exige l'obéissance vient à s'obscurcir. Elle apparaît comme une force qui s'impose par soi à d'autres forces inférieures et qui ne vaut que selon sa mesure et la mesure de puissance que l'inertie d'autrui consent à lui reconnaître. D'où deux désordres : l'un qui

est un perpétuel antagonisme entre les gouvernants et les gouvernés, avec une perpétuelle tendance à la révolte ; l'autre qui est une rage fébrile dans chacun pour s'emparer de l'autorité et saisir le timon des affaires. Les sujets tendent à la révolte parce que la force qui n'est pas accompagnée du droit répugne fortement à l'homme; et toute forte répugnance produit nécessairement une réaction dans le sujet. Tous ont la rage du pouvoir, parce que la force en soi est un titre qui appartient à tous, et qu'elle devient prépondérante en celui qui sait mieux l'accroître et l'employer.

On peut deuxièmement considérer la substitution de la force au droit sous le rapport de l'exercice de l'autorité. L'idée du droit étant obscurcie, il ne reste plus pour régir les peuples que la libre volonté du gouvernant.

Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas,

telle sera la forme de la loi. La moralité de l'action sociale en vient à se confondre avec la pure légalité. La loi a été discutée, votée, promulguée, cela suffit et il ne faut pas chercher d'autre raison pour la justifier. C'est précisément ce que disait naguère au Conseil d'Etat M. Langlais à propos des articles organiques, et le Conseil d'Etat n'eut rien à répliquer; la logique le lui défendait. En effet, Dieu parlant par son Eglise étant écarté, il ne reste plus que l'homme, et la volonté de l'homme devient, dans la société, pour les êtres dégradés qui la composent, la norme suprême des actes.

Enfin on peut envisager cette substitution par rapport à l'action même des membres de la société ; l'idée du droit et de la morale étant obscurcie, d'une part la tendance à mal faire croît en eux, et d'autre part il n'y a plus d'autre principe pour les retenir que la peur du châtiment. La coaction matérielle devient donc en ce cas l'unique frein au débordement des crimes. En d'autres termes

la protection de la société demeure confiée à la seule force matérielle.

Nous avons en Italie plus qu'un échantillon de ces belles choses, depuis que la révolution l'a régénérée en y implantant l'*ordre moral* que peut donner le naturalisme politique. L'autorité avilie et publiquement menacée de très-prochaine destruction ; les peuples contenus à la pointe des baïonnettes et dans les filets d'une questure de beaucoup plus soupçonneuse et gênante que les polices anciennes des gouvernements absolus ; un amour effréné des emplois, de l'argent, des portefeuilles, chacun cherchant à jeter bas ses rivaux et à empoigner les rênes de l'Etat ; une incroyable impudence à faire des lois à la légère sans nul souci de la religion, de l'honnêteté des mœurs, des droits acquis, des intérêts individuels ou domestiques ; et avec cela un accroissement de crimes en proportion effroyable, comme on peut le constater par les statistiques publiées, et une liste comparativement énorme de déportations, d'emprisonnements, d'exécutions sommaires qui faisant moins d'éclat frappent de plus d'épouvante ; d'une part des maisons publiques remplaçant les monastères fermés, d'autre part à la place des églises et des couvents supprimés, les prisons et les bagnes multipliés ; sous l'empire de la peur, la signification des mots changée, le bien appelé mal et le mal appelé bien ; la trahison, la fraude, le parjure qualifiés de vertu civique ; et les multitudes lâchées à mal faire : voilà une courte et pâle esquisse des béatitudes que nous a values le nouveau système de la séparation de l'Etat et de Dieu et de l'Eglise, béatitudes qui iront toujours grandissant à mesure que le système s'assiéra davantage et sera à même de déployer plus librement ses forces natives, pour la consolation des sots qui en attendaient des fruits de salut.

§ III

LA SUBSTITUTION DE LA FORCE AU DROIT ENGENDRE NÉCESSAIREMENT LA THÉORIE DE L'OPINION PUBLIQUE ET DES FAITS ACCOMPLIS.

Dans une société où s'est affaiblie l'évidence publique du droit, le premier pas à faire est de chercher un autre principe moral qui puisse lui être substitué : principe moral d'ailleurs qui vise directement l'intelligence, puisque c'est de l'intelligence que part originairement l'action humaine. Mais où trouver un tel principe? L'autorité de l'Eglise étant mise de côté au nom de la liberté de conscience, il faut laisser à chacun la liberté de sa propre pensée. Or la pensée d'un chacun est variée, car à l'exception des vérités les plus universelles qui dans leur abstraction n'ont aucune influence prochaine sur les cas particuliers dont la vie sociale est composée, dans tout le reste, *quot capita, tot sententiæ*. Bien plus, en ce qui regarde la pratique, les vérités même les plus générales et les mieux connues ne sont pas assurées d'être maintenues quand elles sont abandonnées au jugement individuel. Se rapportant à l'intérêt privé individuel et heurtant chacun dans ses passions déréglées, elles sont sujettes à l'action du sentiment, lequel réagissant sur l'intelligence les couvre d'obscurité et les renverse. *Unusquisque judicat prout affectus est*. Cet aphorisme d'Aristote vaut non-seulement pour les applications concrètes, mais aussi pour les principes dont elles dépendent, quand le vrai contredit des passions indomptées. De là vient ce que nous voyons souvent : la mise en doute et même la négation effrontée des axiomes les plus incontestables relatifs aux destinées humaines, aux fondements sociaux

ou domestiques, à la prédominance de la raison sur les sens.

Cela posé, comment faire, dans cet affranchissement des intelligences, pour constituer un principe d'harmonie qui unisse les esprits dans une seule pensée et meuve par là les volontés à une action consonnante? La multitude, négation de l'unité, ne peut certainement la produire, de même que les ténèbres ne peuvent produire la lumière, ni la matière pure le sentiment ou la vie. Or voici la grande découverte de la sagesse moderne : au droit éclairci et mis hors de doute par une autorité divine, on substitue l'opinion publique. L'opinion publique est la pensée de la majorité, ou du plus grand nombre ; qu'elle devienne donc la norme suprême de l'action et de la moralité sociale. Nous disons de la moralité sociale parce qu'il ne s'agit pas ici de déterminations purement politiques relativement à des intérêts d'ordre matériel pur, pour lesquelles l'opinion publique peut avoir de la valeur en tant que la minorité, dans l'intérêt de la paix, en accepte la décision, sacrifiant, si besoin est, son propre avantage à l'avantage de la majorité. Mais il est question de vérités morales et juridiques qui forment comme la base de la vie sociale et humaine et d'où l'on aurait banni l'autorité de l'Eglise. Le naturalisme politique entend que sur ces vérités-là mêmes règne en maîtresse et en reine l'opinion publique affranchie, c'est là phrase du Pape, de tout droit humain et divin quelconque.

Or nous le demandons, dans cette théorie, suppose-t-on que l'opinion publique exprime nécessairement la vérité, ou qu'elle représente indifféremment la vérité comme l'erreur? La première supposition est manifestement une absurdité, car combien d'opinions publiques qui étaient celles non-seulement de la majorité, mais même de l'unanimité, ont été reconnues pour être fausses! Voulez-vous en fait d'opinion quelque chose de plus public que celle

d'un peuple entier qui devant le prétoire de Pilate pousse un cri de mort contre le saint par excellence : *Crucifigatur?* Direz-vous donc qu'elle rencontra juste? Mais, sans cela, les défenseurs de cette théorie ne soutiennent-ils pas qu'il faut en finir avec les doctrines du moyen-âge ? Et par là ne condamnent-ils pas comme fausse l'opinion publique d'un monde entier, professée pendant des siècles? Donc sans recourir aux raisonnements, le fait notoire, la confession même des adversaires prouve clairement que ce n'est pas la première, mais la seconde partie de la disjonctive proposée qu'il faut admettre. S'il en est ainsi, quoi de plus absurde alors que d'établir, pour loi suprême de l'action humaine sociale, une règle (et ses défenseurs mêmes l'avouent) qui est faillible et qui a failli en plus d'un cas?

Nous ne disons pas que la règle des actes humains ne puisse être extrinsèque à l'individu. Celui qui sait raisonner doit reconnaître au contraire que le criterium souverain du bien et du mal est extrinsèque à l'homme. Car ce criterium c'est la raison éternelle de Dieu, distincte assurément de la raison humaine. Et encore que cette raison éternelle dans les choses qui ne dépassent pas les limites de la nature, nous manifeste ses données, moyennant le droit usage de la raison, néanmoins cette manifestation elle-même serait sujette à toutes les altérations des intelligences particulières, sans le soutien authentique et le ferme appui d'un tribunal externe et visible. Ce qui a lieu surtout quand on considère non pas tel ou tel individu, mais la société humaine en général. Car c'est folie de vouloir que tous par eux-mêmes découvrent et discutent en rigueur de logique la convenance ou la disconvenance des différentes actions humaines avec l'ordre naturel. Prétendriez-vous convertir un peuple entier en une académie de philosophes? Et en vinssiez-vous même à ce prodige, que d'erreurs et d'absurdités n'ont pas

admises et soutenues les philosophes eux-mêmes? Donc dans l'ordre même naturel, pour que les lois de moralité et de justice se maintiennent pures et solides, il faut un tribunal extrinsèque à chaque intelligence, auquel appartienne le jugement définitif. Mais pour que ce tribunal soit un criterium en conformité avec la nature humaine, il faut que son autorité s'identifie avec la vérité. La raison en est très-claire, car ce n'est qu'à la vérité que l'intelligence peut adhérer, conformément à sa nature. Et telle est la sagesse du plan de Dieu instituant l'Eglise maîtresse non-seulement du dogme surnaturel, mais aussi des principes de la morale et du droit naturel. Par elle se trouve établie la base et la colonne immuable de la vérité, *columna et firmamentum veritatis*, suivant la phrase sublime de l'apôtre. A nous assujettir à elle, nous ne nous assujettissons qu'à la vérité, laquelle est en Dieu par essence, dans l'Eglise par participation de Dieu.

On ne peut pas dire la même chose de l'opinion publique à laquelle Dieu n'a ni promis son assistance ni communiqué sa propre infaillibilité. Vouloir donc qu'elle se substitue à l'Eglise dans le gouvernement des esprits est une prétention insensée. Pour ce faire, il faudrait consacrer cette formule : l'opinion publique n'est la vérité ni en essence ni par participation, néanmoins l'intelligence qui ne peut se conformer qu'à la vérité doit se conformer à elle. Or cette formule est simplement une folie.

Afin d'y échapper, voici ce qu'il faudrait dire : ce n'est pas nécessaire que l'intelligence soit en conformité avec l'opinion publique. Libre à l'intelligence d'être en désaccord avec elle, pourvu que la parole et l'action lui soient conformes. Mais ainsi entendue cette théorie ne peut aboutir qu'au plus effroyable despotisme, parce qu'alors elle met l'homme en violente contradiction avec lui-même, exigeant qu'il parle et agisse contrairement à ce qu'il pense et à ce qu'il veut. Et voilà ce qu'il faut dire de l'opi-

nion publique considérée comme être réel. Mais l'envisage-t-on telle qu'elle est ordinairement, c'est-à-dire un être fictif, que devons-nous en penser? Qui représente l'opinion publique? C'est généralement le journalisme fortifié, si besoin est, par les manifestations de la rue. Or nous savons ce que vaut le premier et comment se forment les secondes. Une tourbe de scribes sans pudeur, disposés à se vendre au plus offrant, tel est le journalisme. Le rebut des villes, acheté quelquefois pour quelques deniers, ayant à sa tête quelque vagabond, poussé par la haine ou la cupidité, mais toujours par une passion mauvaise, telle est la manifestation de la volonté populaire. Donc l'opinion publique qui, où elle subsisterait et serait librement formée, se traduirait par le despotisme, étant le plus souvent feinte ou formée par tromperie, se réduit à l'oppression qu'un petit nombre d'audacieux et de méchants font peser sur la nation entière. Dans l'un et l'autre cas c'est l'abus et la violence.

Mais le naturalisme politique ne s'épouvante pas de ces conséquences ; bien plus, affranchi de toute pudeur il n'hésite pas à confondre le droit même avec la force : c'est là le dernier degré de dépravation auquel il peut réduire une société : c'est la théorie des faits accomplis. Un fait dans la société, par cela même qu'il est accompli, est légitime. C'est au fond ce que doivent dire ses défenseurs. Car s'ils disaient qu'un fait peut être injuste et conséquemment mériter d'être aboli et que ce n'est qu'en vertu d'un principe moral qu'il est susceptible d'être légitimé, ils n'avanceraient là qu'une doctrine ancienne appartenant au vieux droit. Pour que leur théorie soit un véritable fruit du progrès moderne, il faut que le fait social soit légitime par lui-même. Or un fait par lui-même qu'est-il ? Le résultat d'un effort, l'effet d'une force qui prévaut. Donc s'il est légitime en tant que fait, il faut dire que la force en tant que force est un droit, bien plus un

principe de droit. L'unique chose exigée, c'est que, en cas d'obstacle, elle sorte victorieuse du conflit, de manière que de deux contendants, celui-là a raison qui est le plus robuste et réussit à jeter bas son adversaire.

Ainsi en est-il. Et partout ces fauteurs du naturalisme politique n'ont pas honte de défendre, ainsi qu'ils disent, la *moralité du succès*. Ils ne font pas difficulté de la proclamer même du haut des chaires d'Université et d'en faire un principe philosophique. Ecoutez Victor Cousin : « J'ai absous, dit-il, la victoire comme nécessaire et utile ; j'entreprends maintenant de l'absoudre comme juste dans le sens le plus étroit du mot, j'entreprends de démontrer *la moralité du succès*. On ne voit ordinairement dans le succès que le triomphe de la force, et une sorte de sympathie sentimentale nous entraîne vers le vaincu. J'espère avoir démontré que puisqu'il faut bien qu'il y ait toujours un vaincu, et que le vaincu est toujours celui qui doit l'être, accuser le vainqueur et prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité et se plaindre du progrès de la civilisation. Il faut aller plus loin : il faut prouver que le vaincu doit être vaincu et a mérité de l'être, il faut prouver que le vainqueur non-seulement sert la civilisation, mais qu'il est meilleur et plus moral et que c'est pour cela qu'il est vainqueur. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait contradiction entre la moralité et la civilisation, ce qui est impossible (1). »

Si ces idées triomphent, c'en est fait de tout principe d'honnêteté et de justice dans le monde : la société n'est plus qu'un ramassis de brigands, un troupeau de bêtes féroces (2). Et voilà l'aboutissement du naturalisme poli-

(1) Introduction à l'Histoire de la Philosophie, leçon IX.

(2) *Remota justitia quid aliud sunt regna nisi publica latrocinia ?* S. Aug.

tique : la négation de la société comme institution morale et juridique par suite de la substitution de la force physique donnée comme règle unique du mien et du tien. N'est-ce pas là un juste châtiment de la révolte de la société contre celui que Dieu a établi Chef et Docteur des peuples ! (1)

---

(1) *Dedi te in ducem et præceptorem gentibus.* Isaïe LV, 4.

CHAPITRE III

AVILISSEMENT DE L'AUTORITÉ ROYALE PRODUIT PAR LE NATURALISME POLITIQUE.

A qui étudie l'histoire et les origines des peuples un fait très-lumineux saute immédiatement aux yeux, c'est l'antiquité et l'universalité du régime monarchique. Les premiers gouvernements à paraître dans les annales du monde sont des gouvernements de rois. Que vous consultiez la Bible ou les écrivains profanes, vous voyez cette vérité attestée avec un merveilleux accord. Abraham descend-il en Chanaan, il y trouve des rois; passe-t-il en Egypte, il y est accueilli par un roi; en vient-il aux mains avec les troupes confédérées des peuples de Sennaar, du Pont, d'Elam, des Nations, il trouve à leur tête des rois (1). Ce sont des rois qui régissent les peuples chantés par le plus ancien poëte païen (2) ; par des rois sont gouvernées les nations que mentionne et dépeint le père de l'histoire profane (3).

L'explication d'un phénomène si ancien et si général, vous ne pouvez raisonnablement la trouver dans la variété des circonstances locales. Vous devez nécessai-

(1) Gen. XII et suiv.
(2) Homère. *Iliade*, *Odyssée*.
(3) Hérodote. *Histoires*.

rement la chercher dans quelque fait antique, universel et lié à la nature de l'homme qui est un être essentiellement intelligent et moral. Et ce fait paraît être uniquement l'idée que ces esprits simples mais forts se formèrent de l'origine et de la fin du pouvoir civil. Dans son évolution primitive, la société naissait de la famille : on comprit donc qu'il ne devait y avoir qu'un seul chef comme dans la famille il n'y avait qu'un seul chef naturel. L'idée de Dieu et de sa providence était très-sentie dans les premiers temps : le gouvernement terrestre se forma donc sur le type du gouvernement divin, et conséquemment, Dieu étant un, on crut qu'il ne devait y avoir aussi qu'un seul prince. De là cette parole d'Ulysse reçue comme un axiôme : « *Le gouvernement du grand nombre n'est pas bon : qu'il n'y ait donc qu'un seul prince* (1). »

Ce n'est que plus tard qu'on voit apparaître les gouvernements aristocratiques ou démocratiqnes, quand, plus éloigné de son berceau, l'homme eut oublié l'origine première du pouvoir civil, et que le concept de l'unité de Dieu se fut obscurci de beaucoup, grâce aux erreurs de plus en plus croissantes du polythéisme. Dans la Grèce en particulier, observe Müller (2), ces formes de gouvernement populaire ne s'introduisirent qu'après que les peuples eurent perdu l'amour de l'ordre, quand, par suite de l'absence des princes si longtemps occupés à la guerre de Troie, les esprits se prirent à former des projets de trouble et à se partager en factions ennemies : ces factions révoltées, avec le temps, renversèrent les monarchies. Tant que l'homme persévéra dans l'antique et pure simplicité, ou que tombé dans l'ignorance et la barbarie, il se tint néanmoins éloigné de la corruption, c'est la

(1) Iliade, l. II, v. 204.

(2) Histoire universelle, l. I, n. XIII.

forme monarchique qui prévalut partout. Ainsi en Asie et dans les parties moins incultes de l'Europe, la scène historique s'ouvre avec des rois, et les barbares du Nord apparaissent pour la première fois gouvernés monarchiquement. Les peuples de l'intérieur de l'Afrique ou des contrées moins sauvages de l'Amérique présentent le même phénomène. Néanmoins, si l'on observe attentivement la forme de ces antiques monarchies, on s'apercevra aisément que tout absolues qu'elles fussent du côté du sujet, n'étant pas limitées par des assemblées populaires, elles ne l'étaient pas du côté du principe générateur du pouvoir. On regardait ce pouvoir comme lié à une loi supérieure, la loi éternelle de Dieu, et partant contrôlé par ceux qui étaient les dépositaires et les gardiens de cette loi. Dans le principe, c'étaient les pères de famille eux-mêmes chargés du maintien de la révélation primitive, qui prêtèrent au prince cette assistance. Dans la suite cet office fut transporté au corps sacerdotal. Il ne faut pas croire que c'est seulement parmi le peuple hébreu que le prince par une disposition divine particulière dut recevoir cette direction qui lui interprétait et mettait sous ses yeux le code divin, comme base et règle de son administration (1). Ce fut la condition générale de tous les peuples. En Asie comme en Afrique et en Europe, près des nations les plus vantées, vous trouvez partout les

(1) Après s'être assis sur son trône, le roi transcrira pour son usage le Deutéronome de la Loi dans un volume , sur l'exemplaire qu'il recevra des prêtres de la tribu lévitique. Et il l'aura avec lui, et il le lira tous les jours de sa vie pour apprendre à craindre le Seigneur son Dieu et à garder ses paroles et ses prescriptions qui sont commandées dans la Loi. *Postquam autem sederit in solio regni sui describat sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exemplar a sacerdotibus leviticæ tribus. Et habebit secum legetque illud omnibus diebus vitæ suæ ut discat timere Dominum Deum suum, et custodire verba et cæremonias ejus quæ in lege præcepta sunt.* Deut. XVII, 18 ssq.

preuves de cette assistance prêtée au souverain par le sacerdoce. « Les Egyptiens, dit Frédéric Schlegel (1), étaient un peuple sacerdotal. Ce n'est pas qu'il ne se rencontrât parmi eux d'autres castes notablement tranchées, mais chez eux tout avait pour principe le sacerdoce ; en tout l'esprit, l'influence des prêtres prédominait. La même chose existait dans l'Inde... Dans notre Occident, ce caractère sacerdotal se remarque chez les Etrusques dans toute leur organisation sociale. Ce principe est pareillement visible aux premiers temps de l'histoire romaine ; seulement il avait pris une autre direction depuis que les patriciens eurent réussi à concentrer dans leurs mains les priviléges sacerdotaux et les pouvoirs suprêmes de juges et de chefs militaires. L'époque héroïque des Grecs fut également précédée d'une époque sacerdotale. »

Enfin avec le temps et l'abaissement des mœurs, cette influence fut confisquée par le corps des grands de l'Etat ; veillant à la conservation des lois fondamentales, ils les confondirent souvent avec les lois sacrées et leur donnèrent souvent une origine divine. Il y en eut des débris de conservés jusqu'aux temps des plus grandes splendeurs de la monarchie asiatique ; ainsi on lit que Darius voulant arracher Daniel au châtiment encouru par lui, les Satrapes lui représentèrent que le prince ne pouvait déroger à une loi déjà portée (2). Il en fut ainsi jusqu'à ce que le pouvoir civil s'affranchit tout à fait de l'influence religieuse ; mais il dégénéra lui-même bientôt en despotisme et devint un objet non plus de respect mais de crainte.

Il est donc vrai, l'histoire l'affirme : surtout aux époques de moindre corruption, quand résonnait encore l'écho de la révélation primitive et que la voix de la nature était

(1) Histoire de la littérature ancienne et moderne.
(2) Dan. vi, 15.

moins couverte par le bruit des passions, l'autorité monarchique apparut vénérable, et uniquement parce qu'elle était informée et vivifiée par la religion. Dépouiller cette autorité de l'influence de l'action religieuse, c'est la dépouiller de ce qui fait son honneur, sa stabilité et sa vie. « Nul doute, a dit Guizot dans son *Histoire de la civilisation en Europe* (1), que la force de la royauté, cette puissance morale qui est son vrai principe, ne réside point dans la volonté propre, personnelle de l'homme momentanément roi; nul doute que les peuples en l'acceptant comme institution, les philosophes en la soutenant comme système, n'ont point cru, n'ont point voulu accepter l'empire de la volonté d'un homme, essentiellement étroite, arbitraire, capricieuse, ignorante. La royauté est autre chose que la volonté d'un homme, quoiqu'elle se présente sous cette forme. Elle est la personnification de la souveraineté de droit, de cette volonté essentiellement raisonnable, éclairée, juste, impartiale, étrangère et supérieure à toutes les volontés individuelles, et qui, à ce titre, a droit de les gouverner. Tel est le sens de la royauté dans l'esprit des peuples, tel est le motif de leur adhésion. ».

Nous ne pouvons trop admirer la profondeur et la sagesse de ces observations. Mais encore faut-il en déduire des conséquences légitimes; ce que ne fait pas l'auteur. L'autorité royale est révérée des peuples parce qu'ils la regardent comme *une personnification d'un pouvoir plus haut, d'une volonté essentiellement raisonnable, éclairée, juste, impartiale*. Rien n'est plus vrai ni plus historique. Mais, de grâce, quelle est cette volonté plus haute à qui reviennent ces priviléges? Assurément c'est celle de Dieu. C'est elle et elle seule qui peut s'attribuer les prérogatives surhumaines d'être essentiellement *éclairée*, comme in-

(1) Leçon IXe.

distincte de la source première et infinie de toute vérité; d'être essentiellement *juste*, comme identifiée avec la norme même de toute rectitude; d'être essentiellement *impartiale* comme affranchie de toute passion ou affection déréglée. L'autorité royale jouira donc de l'amour et du respect des peuples alors seulement qu'elle se présentera à eux comme un instrument et une application de la volonté divine à la vie sociale, qu'elle se mettra d'accord avec elle, comme avec le moteur interne, la force gouvernante, le principe régulateur de son mouvement politique. Or, je le demande, la volonté de Dieu comment se manifeste-t-elle aux hommes? Par sa loi interprétée et entendue comme il faut, et pas autrement. Et quel est l'interprète infaillible de cette loi? N'est-ce pas l'Eglise? N'est-ce pas le Pape? Concluons donc que l'autorité royale, pour conserver son prestige et sa force sur l'esprit des peuples, doit se maintenir étroitement unie à l'Eglise et demeurer sous l'influence de son action divine.

N'admet-on pas cela, qu'arrive-t-il? Juste ce que Guizot croit être une conséquence légitime de sa magnifique idée de la souveraineté. En sa qualité de protestant, ignorant les divines prérogatives de l'Eglise, il ne sait pas voir en elle les caractères qu'il a lui-même marqués avec tant de sagacité comme étant la condition essentielle de l'adhésion respectueuse des sujets à la royauté. Ne voyant donc pas d'autre moyen naturel de l'obtenir, de ce principe-là même, il déduit l'illégitimité radicale de tout pouvoir absolu, et partant la nécessité de modérer le pouvoir monarchique par des Constitutions et des Assemblées. Et à vrai dire, l'Eglise exclue, la déduction est très-logique. En effet c'est une vérité que tout pouvoir absolu ici-bas répugne. L'Eglise elle-même, rigoureusement parlant, n'a pas un pouvoir absolu; elle a dans l'Evangile et la tradition un code immuable, une constitution dont elle ne peut s'éloigner dans son organisme, et dans l'assistance

divine un guide qui la rend infaillible (1). Combien plus les autorités inférieures et terrestres ! Seul le pouvoir de Dieu saint par essence et maître absolu n'a de limites d'aucune sorte. Tout autre pouvoir n'étant qu'un pouvoir ministériel, est restreint dans des limites et a besoin de direction. Cette direction, l'Eglise la reçoit immédiatement de Dieu selon cette divine promesse : « *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* (2). » Il faut que toute autre puissance participe à cette direction divine en se maintenant sous l'influence de l'Eglise. Où cela ne se fait pas, on est obligé de chercher d'autres contre-poids et d'autres freins pour empêcher le pouvoir d'excéder. De là vient que tout gouvernement qui se sépare de l'Eglise doit nécessairement être tempéré par des institutions civiles qui suppléent en quelque manière et dans la mesure de leur pouvoir au manque d'assistance religieuse. Les libéraux savent cela, aussi font-ils tous leurs efforts pour éloigner les rois de l'Eglise sous prétexte de les émanciper. Depuis trois siècles ils travaillent à désunir les deux pouvoirs, à rompre l'harmonie et la subordination entre eux. Et pourquoi ? Seraient-ils jaloux de l'honneur des princes ? seraient-ils soucieux de la grandeur de la royauté ? Non. Ils en veulent au contraire l'avilissement et la ruine, et c'est pourquoi ils travaillent à briser ce qui fait son nerf, en lui ôtant l'élément, principe de sa force et de sa splendeur.

Il faut que le roi apparaisse ou comme la personnification de la vérité, de la justice éternelle appliquée aux intérêts de la terre ou comme la personnification de la volonté et de l'esprit de ses sujets. Dans le premier cas il doit être soumis à l'influence de l'Eglise, parce que c'est l'Eglise

(1) *Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate.* 2 Cor. XIII, 8.

(2) Matt. XXVIII, 20.

qui est la gardienne et l'interprète infaillible des données de l'éternelle vérité et de l'éternelle justice. Dans le second cas il doit subir l'influence d'une représentation nationale, parce que la représentation nationale est la plus grande somme possible d'intelligences et de volontés dans une nation. On n'échappe pas à ce dilemne : ou le prince est le délégué de Dieu, ou il est le délégué du peuple. S'il est le délégué de Dieu, il doit être assisté par celle qui est l'indéfectible dépositaire de la loi de Dieu. S'il est le délégué du peuple, il doit rester sous la surveillance de la représentation populaire. Le roi commande aux hommes, mais Jésus-Christ commande aux rois. Préfiguré dans l'ancien temps par Melchisedech roi et prêtre à la fois, Jésus-Christ n'est pas seulement *Pontife éternel* (1), il est aussi *le Prince des rois de la terre* (2).

Dans l'Eglise catholique seule, la monarchie pure est possible. En elle seule est possible un pouvoir qui demeure affranchi de garanties civiles sans être pesant pour les peuples et sans sortir de l'idée que l'Evangile nous donne de l'autorité souveraine. L'Evangile nous a révélé la vraie nature du pouvoir temporel dans cette parole sublime de saint Paul : *il est le ministre de Dieu pour le bien* (3). Le prince est le ministre de Dieu qui l'a établi pour procurer le bien des sujets. Etant le ministre de Dieu, ce n'est pas des sujets, c'est de Dieu qu'il reçoit l'autorité ; étant institué pour procurer le bien des sujets, il n'est pas à charge au peuple, mais il lui est utile et lui plaît. Si son autorité est *ministérielle*, elle n'est ni illimitée ni absolue,

(1) Hebr. vi, 20.

(2) Apoc. i, 5.

(3) Rom. xiii, 4.

au contraire elle est dépendante et bornée. Bornée par quoi? Par la volonté de celui dont il est le mandataire. Dépendante de qui ? De celui-là même dont il remplit la charge. Avec cette dépendance et cette détermination, l'autorité ne peut ni faillir à son but qui est de faire le bonheur des sujets, ni sortir de sa nature qui est d'être salutaire aux peuples. Par là a été rendue possible la paix sociale, et glorieuse l'obéissance.

Ces vérités étaient bien comprises de Charlemagne, ce type des rois catholiques, en qui la grandeur s'est fondue avec le nom. En transmettant la couronne à son fils Louis, entre autres préceptes très-utiles, il lui donna celui de regarder les évêques comme ses pères. Et dans l'un de ses plus célèbres capitulaires, il ordonna que dans toute l'étendue de son vaste empire, tous, du plus petit au plus grand, prêtassent obéissance aux prêtres comme à Dieu même dont ils sont les envoyés (1).

Je sais bien que les courtisans modernes ne sont pas du même avis ; mais il est vrai aussi que la souveraineté moderne est loin d'avoir le même éclat. Ce sont deux faits corrélatifs, et à les comparer on remarquera que l'un est l'effet de l'autre. Charlemagne eut pour l'Eglise un amour sans bornes, qui ne fut égalé par aucun autre souverain ; aussi son trône brilla-t-il d'une majesté sans égale, aimé et vénéré de tous ; et jusqu'à ses ennemis pleurèrent sa mort.

Pour que des sujets respectent leur souverain, il faut que l'obéissance leur soit imposée au nom de Dieu. Or cet office, nul ne peut le remplir que l'Eglise au moyen de

(1) *Volumus atque præcipimus ut omnes suis Sacerdotibus tam majoris ordinis quam et inferioris, a minimo usque ad maximum ut summo Deo cujus vice in Ecclesia legatione funguntur, obedientes existant.* Balus., t. 1, p. 437 .

ses ministres. L'Eglise, véritable lien de la société, doit intervenir entre Dieu et les rois, entre les rois et les peuples : entre Dieu et les rois, pour tenir les rois dans la soumission qu'ils doivent à Dieu ; entre les rois et les peuples, pour tenir les peuples dans la soumission qu'ils doivent aux rois. Mais comment remplira-t-elle cette double fonction si la société, en se séparant d'elle, rejette sa divine influence ?

CHAPITRE IV

LE NATURALISME POLITIQUE EST LA RUINE DES INSTITUTIONS D'UN GOUVERNEMENT LIBRE.

L'Eglise au moyen-âge entreprit la restauration de la société : elle se soumit l'Etat, elle subordonna les associations particulières à l'association universelle, la fin prochaine à la fin dernière, la terre au ciel, les intérêts matériels et transitoires aux intérêts spirituels et permanents. Luther, par la révolte universelle qu'il souleva contre l'Eglise, interrompit cette œuvre merveilleuse, brisa cet accord sublime et ramena sur la scène l'élément païen de la prédominance de la matière sur l'esprit, de la vie présente sur la vie future, de l'idée humaine sur l'idée divine. Le principe protestant envahit d'abord les trônes ; présentement, des trônes il est passé dans la multitude ; des cours, il est descendu sur la place. L'idée d'ailleurs reste toujours la même : l'Etat en rébellion contre l'Eglise, le corps qui regimbe contre l'esprit, l'homme corrompu qui refuse la rédemption, l'orgueil de l'homme qui ne veut pas se soumettre à Dieu.

Le libéralisme moderne conçoit l'Eglise comme il conçoit l'Etat : elle est à son avis une simple agglomération d'individus. Matériel dans ses idées, il n'imagine pas qu'elle est un organisme qui, tout formé qu'il soit de parties diverses et diversement placées avec un mouve-

ment spécial divers, a néanmoins un principe de vie commun qui crée l'unité dans l'action. Pour lui, l'Eglise, ce sont des molécules fortuitement agrégées et se faisant équilibre par la force d'opposition qu'elles ont entre elles. Et, comme l'Etat pour lui n'est que la collection des droits individuels, ainsi l'Eglise n'est que la collection des consciences individuelles. Tout autre pouvoir, distinct de cette collection, qui prétendrait au droit de la régler, est une usurpation, une tyrannie. Faire opposition à ce pouvoir, l'abattre, c'est repousser une injuste agression, arracher l'humanité aux piéges d'une ignoble servitude. Voilà l'idée du libéralisme moderne. De là cette haine sourde et féroce contre l'autorité de l'Eglise, contre les dépositaires légitimes de cette autorité, lesquels se donnent pour les représentants visibles de Dieu chargés de promulguer ses volontés et de réclamer l'obéissance des esprits dociles.

Si l'homme n'est pas fait comme la bête pour obéir sans contrainte à ses instincts, s'il est né pour remplir les desseins du Créateur, s'il a reçu de lui une loi à laquelle, d'après sa nature dépendante, il doit conformer ses actions, il faut absolument qu'il ait pour chef et pour guide le promulgateur et le gardien de cette loi. Il ne peut se soustraire à cette sujétion sans se soustraire au plan de Dieu et pervertir sa nature même. Quelle que soit sa condition, sa dignité, sa perfection résultant du développement de ses facultés, il lui est impossible de changer cet état, car cet état provient de sa condition même de créature libre et raisonnable. Que vous conceviez les hommes comme individus ou comme société, force vous est de reconnaître qu'ils sont tenus de suivre la loi divine, de se soumettre au pouvoir qui tient sur la terre la place de Dieu. Sujets ou souverains, individus ou société, tous sont donc obligés, dès là qu'ils sont créatures raisonnables, de reconnaître la supériorité et de subir l'action du

pouvoir institué de Dieu pour être son organe immédiat et le moyen visible de conduire l'homme à ses immortelles destinées.

Mais peut-être que ces considérations sont impuissantes sur les esprits peu actifs, sourds à la voix du devoir ; qu'ils comprennent donc alors qu'en méprisant l'Eglise, en rejetant son influence, non-seulement ils corrompent l'idée de la véritable liberté, mais ils apprêtent la ruine des libertés mêmes qu'ils ambitionnent en contraignant les peuples à recourir, comme à une ancre de salut, au pouvoir absolu afin d'échapper à la servitude et à la barbarie.

La vertu, comme remarque saint Thomas, est le fondement de tous les gouvernements bien ordonnés. Toutefois plus qu'ailleurs elle est nécessaire dans un gouvernement populaire. Là beaucoup plus rares sont les secours extérieurs pour agir honnêtement, et par conséquent le principe interne d'action doit être plus fort et plus constant. A voir leur but au moins avoué, les libéraux doctrinaires tendent à affranchir la société, le plus qu'il est possible, des liens extérieurs, et à débarrasser l'action de l'homme de tout obstacle qui l'entraverait. C'est pourquoi ils anéantissent la censure, la police préventive, la surveillance des octrois, et y substituent la liberté de la parole, la liberté de la presse, la liberté du commerce, la liberté d'association, la liberté des métiers. Tout frein, tout lien qui contient ou blesse l'action du citoyen, pour eux c'est une usurpation de la liberté individuelle, un obstacle nuisible au déploiement des forces sociales.

Mais qui ne voit que plus se dissolvent les liens externes qui touchent à l'action, plus il faut que la volonté, principe interne qui met en mouvement les puissances extérieures, soit droite et honnête et par conséquent solidement attachée au vrai et au bien ? Ceci n'étant pas présupposé, la susdite liberté dégénère nécessairement en licence et en débordement; elle ouvre un champ plus vaste et plus

sûr au mal, met davantage en péril les intérêts publics et privés, augmente les ferments du mal, favorise le crime et en somme nuit à la tranquillité et à la paix de la société, loin de lui être avantageuse.

Il est dans l'homme comme deux personnes. L'une est renfermée dans l'enclos de la conscience et est formée concurremment par deux éléments, la raison et la volonté libre; l'autre se déploie au dehors et réside dans l'ensmble des facultés organiques qui extériorisent les conceptions intérieures et réalisent dans le monde physique et le système social ce qui n'avait auparavant qu'une existence idéale et se trouvait renfermé dans le cercle étroit d'une intelligence invisible. Néanmoins il est clair que cette seconde personnalité est entièrement subordonnée à la première, celle-ci étant le moteur et le principe de celle-là : la valeur de la seconde est en raison de la valeur de la première qui l'informe, la régit et l'applique à l'action.

De là l'office distinct de l'Eglise et de l'Etat, le *criterium* de leurs attributions, la règle de leurs rapports mutuels, le point de jonction de leurs actes. Le but direct de l'Eglise est de former la personne interne de l'homme; il s'étend aussi à la personne externe en tant que celle-ci prête son aide à l'action de celle-là et la manifeste, et qu'elle fournit la matière sur laquelle s'exerce l'opération interne. Société essentiellement spirituelle, elle vise à unir les esprits et à les guider vers leur fin suprasensible. Mais parce que ce sont des esprits humains, habitant un organisme corporel, son action s'étend aussi à cet organisme en tant qu'il se rapporte à cette fin en qualité d'instrument. L'Etat, société temporelle dont le but immédiat est le bien-être d'ici-bas, vise la personne extérieure de l'homme en tant qu'il est en relation avec ses semblables, et s'il a rapport à la personne intérieure, c'est seulement parce que celle-ci est une condition présupposée pour donner à l'autre son caractère de raisonnable et d'hu-

maine, et parce qu'elle est regardée comme la fin vers laquelle il faut diriger tout l'ordre extérieur et terrestre.

Ces considérations, en nous découvrant d'une part la supériorité de l'Eglise sur l'Etat, nous font comprendre d'ailleurs que l'action de l'Eglise est bien plus nécessaire dans le système libéral que dans les systèmes contraires. Et s'il s'agissait d'excuser les libéraux ou les absolutistes du dommage qu'ils causent à la société en la soustrayant à l'influence de l'Eglise, ce sont les seconds que je préférerais absoudre. Ceux-ci en effet enlèvent bien à la personne humaine interne les puissants secours qui lui viennent de la religion, mais au moins ils fortifient considérablement la personne externe et lui opposent partout des digues qui l'empêchent de déborder et d'aller ça et là.

Il n'en est pas ainsi des libéraux. Tout en contrariant l'action de l'Eglise et en la rendant méprisable et nulle aux yeux des peuples, ils s'étudient soigneusement à débarrasser la personnalité externe de l'homme de tout lien qui le contraigne, de tout obstacle qui l'empêche, de toute limitation qui lui soit un frein. D'où il suit que d'une part ils dépouillent l'homme intérieur de tous les appuis divins que l'Eglise seule peut fournir, que d'autre part ils laissent l'homme extérieur tout à fait libre d'agir sans aucune entrave.

Plus les liens extérieurs sont relâchés, plus l'action a de liberté, bref, plus l'organisme humain est affranchi, et plus il est nécessaire que le principe interne d'action soit bon, droit, insensible à la passion, pénétré de vérité, ami du juste, de l'honnête, incapable de blesser les droits d'autrui. Si donc l'Eglise est la colonne unique, inébranlable de la vérité et la maîtresse suprême de la morale et de la justice, son influence est d'autant plus indispensable que la bonté, la rectitude de l'homme intérieur devient plus nécessaire par suite de l'affranchissement

de l'homme extérieur. Loin donc que dans le système libéral on puisse rejeter l'influence de l'Eglise, la nécessité de son intervention croît au contraire outre mesure. N'en pas tenir compte c'est livrer des armes sans se précautionner contre l'abus qu'on peut en faire, c'est ouvrir une cage de bêtes féroces sans être bien assuré qu'elles sont parfaitement domptées, c'est démanteler une citadelle sans être certain que le voisinage est tranquille. En pareil cas il vaut cent fois mieux maintenir la société dans la contrainte, la serrer dans des liens, l'entourer de remparts, la garder jalousement, la comprimer par la terreur. Le malintentionné trouvera au moins une barrière pour le retenir, un œil pour le surveiller, une main pour l'arrêter; et l'on évitera souvent par peur du châtiment ce dont on ne se serait pas abstenu par horreur du crime.

D'autre part, si l'homme intérieur étant dépravé, l'homme extérieur est déchaîné, si la liberté se transforme en licence et devient oppressive de tous, la société est juridiquement anéantie; et pour peu qu'elle continue, son existence ressemblera à une agonie plutôt qu'à une vraie vie. Et telle est la pitié cruelle des libéraux qui veulent le progrès de la liberté civile et politique des peuples, en affaiblissant et en rejetant l'Eglise. A dire vrai, ils dénaturent cette liberté en en faisant un instrument de licence, et rendent la société humaine non-seulement pesante mais intolérable. Ce n'est pas de la pitié, c'est de la cruauté, ce n'est pas aimer, c'est haïr les hommes, ce n'est pas être sage, c'est être absolument insensé.

Mais c'est une calomnie, dira-t-on. Et comment cela? Vous dites que les libéraux, en défendant la liberté de l'homme extérieur, ne se soucient aucunement de la moralité de l'homme intérieur. Or rien n'est plus faux. Ne les entendez-vous pas dire à tous, partout et

mille fois : moralité, vertu, désintéressement, que chacun se souvienne de sa propre dignité, du lien fraternel qui existe entre nous, de l'héroïsme, du sacrifice ?

Laissez donc ces puérilités. Je sais bien que les libéraux ne cessent de nous étourdir de ces mots sonores. Mais croyez-vous que la vertu puisse naître dans l'âme par la seule force des mots ? A quoi servent les mots, quand le fait tarit la source d'où jaillit en nous le vrai et l'honnête ? quand on nous enlève les secours les plus forts et les plus sûrs ? quand on rejette l'empire et la tutelle de cette mère qui peut seule nous défendre contre la séduction de l'erreur ?

On dira : La vertu n'a-t-elle pas un autre principe dans l'homme ? La raison humaine, cette étincelle divine qui nous a été donnée dans l'intérêt du vrai et du bien, qu'est-elle devenue ? Serait-elle éteinte ? Serait-elle éclipsée ? Serait-elle incapable de nous montrer la vérité et de nous séduire au bien ? Recourons donc à elle ; elle suppléera au défaut de l'action religieuse que nous cherchons à écarter pour n'avoir pas en elle un pouvoir rival ou dominateur. Oui, mais avec cela vous n'échappez pas à notre argumentation ; nous vous disions que dans ce besoin où est l'homme de secours intérieurs qui conservent dans sa moralité le principe d'action, vous affaiblissez, je pourrais dire vous détruisez ce qui serait le plus capable de maintenir ce principe. Je veux bien que la raison humaine puisse, dans les limites naturelles, conduire l'homme à découvrir le vrai et à aimer le bien. Mais avec tout cela vous ne pouvez nier (et vous ne le niez pas) que cette puissance grandirait incroyablement si elle était appuyée et soutenue par la lumière de la foi et les secours de la grâce.

Si vous êtes catholique, vous admettez certainement que l'Eglise seule est infaillible dans ses décrets, que la grâce corrobore la nature et l'élève à un ordre supérieur,

que cette grâce nous est communiquée par les sacrements, que les dispensateurs des sacrements sont les prêtres, que la foi entre dans nos âmes par le moyen de la parole divine, que les apôtres de cette parole divine sont les ministres institués de Dieu, que pour l'annoncer légitimement ces ministres ont besoin d'être envoyés, que la mission ne peut venir que des Evêques subordonnés au Pape. L'Eglise donc est non-seulement un puissant soutien, elle est aussi la seule garantie indéfectible de la moralité humaine.

Mais laissons cela. Vous avez grande confiance en l'efficacité de la raison. Avez-vous donc oublié si vite ce que, réduite à elle-même, elle a produit dans le paganisme? Et n'avez-vous point d'yeux pour voir ce qui va se reproduisant parmi nous? On ne doit pas raisonner dans l'abstrait, mais dans le concret; et l'homme tel qu'il est présentement, excité par les sens, poussé par les passions, met l'utile avant l'honnête, le présent avant l'avenir, le subjectif avant l'objectif lorsqu'il n'est pas aidé par des secours surnaturels ou illuminé par les clartés célestes de la foi.

Et il ne faut pas dire avec Montesquieu que la vertu des gouvernements populaires est seulement la vertu civile qui repose sur le désintéressement des individus et l'amour des lois. Car cette vertu civile n'est stable et sincère que si elle est fondée sur la vertu morale. Les lois civiles des peuples ne sont à vrai dire que des déductions et des applications particulières d'une loi antérieure, c'est-à-dire de cette loi que Dieu a gravée dans l'âme et qui lie universellement et immuablement tous les hommes et tous les peuples.

Or l'interprétation, la garde de cette loi universelle et divine, principe et fondement de toute autre loi, à qui est-elle confiée ici-bas? Qui est chargé de la sauver des écarts et des sophismes de la raison individuelle? N'est-ce pas l'Eglise? Comment donc auriez-vous des lois justes

et des sujets obéissants, si vous ne faites respecter et garder, par les gouvernants et les gouvernés, la promulgatrice et la maîtresse de la loi suprême. Si vous étiez païen sans autre règle de vie que la nature, on vous plaindrait. Vous ne seriez pas en contradiction avec vous-même en exigeant au nom du devoir naturel, tout en repoussant l'Eglise, qu'on obéisse à vos lois. Mais vous êtes catholique ; vous admettez que la moralité relève de l'Eglise, que l'Eglise décide en tout ce qui regarde la conscience et les mœurs, qu'elle seule est un guide infaillible dans la voie du salut, comment donc pensez-vous que vous pourrez vous séparer d'elle, sans détruire par là même toute obéissance civile ? Comment donc élèverez-vous l'édifice de votre législation si vous rejetez la pierre fondamentale ?

Savez-vous bien ce qui arrive alors ? Pour éviter la servitude ou la dissolution sociale, on tombe aux mains d'un tyran, car de toute nécessité la société va être livrée à la force et à la force nue, sans principe moral qui l'anime.

Guizot fait remarquer justement qu'il y a des temps où la royauté seule peut retarder la dissolution de la société (1). Il en avait donné plus haut la raison, parce qu'il n'y a qu'un souverain qui soit capable de contenir une société que l'égoïsme tend à détruire. L'instinct de la conservation agit en cette conjecture difficile, et la société cherche à vivre comme elle peut. Les mœurs étant détruites, les forces individuelles se déploient capricieusement et en divers sens sans but fixe, commun, qui domine l'intérêt particulier. La société alors se débat dans une crise terrible causée par la lutte et le choc des tendances personnelles et égoïstes. Seule une main de fer peut la sauver, en contenant efficacement les appétits

(1) Hist. de la Civilisation en Europe, leçon IX.

effrénés des individus, en les forçant à céder et à tendre vers un but général. « Alors la société, dit le même publiciste (1), livrée au combat des volontés personnelles et ne pouvant s'élever par leur libre concours à une volonté commune générale, qui les rallie et les soumette, aspire avec passion vers un souverain, auquel tous les individus sont obligés de se soumettre; et dès qu'il se présente quelque institution qui porte quelques-uns des caractères du souverain de droit et promet à la société son empire, la société s'y rallie avec un avide empressement, comme des proscrits se réfugient dans l'asile d'une église. »

L'histoire confirme les données de la raison : la république romaine corrompue tombe naturellement aux mains des Césars, et par deux fois, à l'aurore et au milieu de ce siècle, on vit la république française qui n'avait plus de frein faire place à un empire.

Mais ce que je veux faire remarquer surtout, ce n'est pas tant la nécessité de retourner à l'absolutisme que celle d'y recourir comme à un pouvoir que n'informe aucun principe moral. Ce pouvoir c'est le besoin qui le fait surgir, besoin pressant de comprimer les passions individuelles, lesquelles éclatant en sens opposé heurtent et déchirent la société. Ce pouvoir ne signifie donc que réaction et lutte; il ne tend qu'à reconquérir le haut domaine et la supériorité sur les éléments sociaux. Le dépositaire de ce pouvoir sort d'une multitude corrompue, respire un air vicié, ne trouve pour son action que des instruments dévoyés et pervertis. Tout concourt donc à ne vous offrir qu'un despote dont tout le mobile est la force brutale, toute la loi, sa propre volonté. Et c'est en vain que vous vous insurgez contre cet homme : un tel état de choses ne lui est pas attribuable, il ne dépend pas

(1) Ibid.

de lui, il découle de la nature des choses, il est dû au concours fatal de raisons indépendantes de lui ; le temps seul et la divine providence peuvent améliorer le sort de cette société.

Juste châtiment de vos conseils impies ! Par amour de la liberté, vous avez attaqué l'Eglise, repoussé son concours, son ministère céleste. Par là c'est la liberté elle-même que vous avez tuée ; vous avez rendu indispensable, inévitable, j'ose le dire, salutaire, le retour à l'absolutisme et à l'absolutisme de la force brute ; salutaire, ai-je dit, parce qu'il vaut mieux que la société survive, et parce que, le moment de réaction violente étant passé, le pouvoir absolu peut rentrer aisément, et il y rentrera sans faute, dans les voies de la douceur et de l'ordre ; tandis que, l'état antérieur de liberté effrénée persévérant plus longtemps, la société périssait ou tombait en esclavage.

J'invite ici les hommes sages à faire une réflexion très-juste. A proprement parler, ce n'est pas sous la domination d'un seul que la société peut être esclave, mais seulement sous celle du grand nombre. La domination d'un seul peut dégénérer en despotisme, elle ne dégénère jamais en égoïsme pur : il est impossible qu'un seul homme rapporte à lui seul tous les biens sociaux et use de tous les individus comme de simples instruments vivants de son bien-être. La limitation même de la capacité individuelle relativement à la jouissance rend cette hypothèse impossible ; d'ailleurs elle a contre elle la tendance opposée des sujets auxquels un homme seul ne peut efficacement résister. Au contraire la domination d'un seul est même le moyen le plus naturel d'affranchir une société esclave.

Il en est autrement de la domination de plusieurs ; ils peuvent très-bien faire esclave le reste de la société, l'égoïsme de chacun d'eux s'unissant à l'égoïsme de beaucoup d'autres et une sorte de compromis étant passé entre

eux au désavantage et à la honte de tous les autres. C'est ce qui eut lieu dans les antiques républiques païennes, lesquelles en substance n'étaient que des oligarchies, disons mieux, la vaste domination d'une multitude plus ou moins considérable sur une tourbe infinie d'esclaves. Ce que nous appelons actuellement le peuple, les artistes, les commerçants, les gens de la campagne, presque dans toutes les sociétés païennes, gémissaient dans un vrai esclavage, ne vivant que pour le maître. Il n'y avait de citoyens que le nombre très-restreint comparativement de ceux qui prenaient part au maniement des affaires politiques. Les peuples en avaient été réduits là par la corruption païenne et par des mœurs que la foi n'éclairait pas, dont la nature seule prenait soin.

Seule, l'Eglise de Jésus-Christ, en restaurant le concept de la fraternité humaine, en en faisant non une parole morte comme les libéraux mais un élément actif et efficace, amena la société à briser ces honteuses chaînes, et transforma ces troupeaux de bêtes féroces en classes sociales qui eurent leur dignité. L'Eglise seule est assez puissante pour les maintenir au rang qui leur est acquis et empêcher qu'elles n'outrepassent les bornes voulues. L'action de l'Eglise venant à être écartée, l'Etat ancien ressuscite, et la société retombe dans la servitude, devenue le bien d'une classe privilégiée; ou encore ces classes émancipées franchissent leur sphère et faisant effort pour s'égaler en tout et à tous, amènent le *communisme*, c'est-à-dire la négation de la société.

On ne sort pas de cette alternative. L'esclavage païen fut un moyen nécessaire à la société d'alors pour se conserver. N'ayant pas d'autre secours que les secours naturels extérieurs, et ceux-ci ne suffisant pas pour équilibrer les inégalités sociales par l'idée du devoir et de l'honneur, elle dut se maintenir en vie moyennant la dégradation et l'écroulement d'une infinité de personnes.

L'Eglise mit fin à cette atroce nécessité. Pour qu'elle ne revienne plus, il faut que l'Eglise ne cesse pas son action salutaire et agisse sur la société avec une pleine efficacité. Autrement elle sera dans un peuple comme n'y étant pas, et alors le cas de servitude se reproduira, et la société s'en ira en lambeaux.

Et voilà dans quelle dure nécessité les libéraux jettent les peuples avec leur funeste idée de combattre et d'écarter l'action de l'Eglise. Si les faux régalistes suivant le même moyen ne firent que discréditer et affaiblir l'autorité royale, ces maladroits flatteurs des multitudes aboutissent par le même chemin à ruiner complètement cette même liberté dont ils se proclament les défenseurs. C'est pourquoi, de même que les premiers ont été les vrais ennemis des trônes, ainsi les seconds sont les plus cruels ennemis des peuples.

CHAPITRE V

LE NATURALISME POLITIQUE ENVAHISSEUR DES DROITS PATERNELS.

§ I.

SON PLAN.

L'Etat séparé de Dieu et de l'Eglise veut cette même séparation dans la sphère privée de la famille (1). C'est une conséquence très-naturelle du naturalisme politique, et le contraire étonnerait. Tout être est diffusif de soi, par l'assimilation qu'il se fait du sujet sur lequel il agit. L'Etat étant donc détaché de la religion et conséquemment de Dieu aspire à imprimer son apostasie sur toute chose et surtout sur la société domestique soumise avant toute autre à son action. De plus l'athéisme de l'Etat serait bien compromis, s'il n'existait pas dans la famille. Car un ordre public qui aurait contre lui le sentiment privé ne subsisterait pas longtemps. N'est-ce pas en effet de la famille que sortent les gouvernants, lesquels, s'ils n'étaient irréligieux, ne s'efforceraient pas de maintenir la société dans l'irréligion ? C'est donc le souci même de

(1) *Neque contenti amovere religionem a publica societate volunt religionem ipsam a privatis etiam arcere familiis.* Encyclique *Quanta cura* § Et quoniam.

sa propre conservation, à défaut d'autre motif, qui force le naturalisme politique à faire la famille sans Dieu.

Et pour atteindre ce but, il ne lui suffit pas de déconsacrer les noces par le mariage civil, il lui faut en outre profaner le cercle même de la constitution domestique, en soustrayant entièrement les enfants à l'influence de l'Eglise et aux rayons féconds de sa doctrine. Pour ce faire, il se soumet leur éducation, et afin de colorer par une apparence juridique cette inique usurpation des droits paternels, il pose en principe cette erreur funeste du communisme et du socialisme : que la société domestique reçoit de la société civile toute sa raison d'être, et par conséquent que de la loi civile seule proviennent et dépendent tous les droits des parents sur leurs enfants, spécialement celui de les élever et de les instruire. « *Enseignant et professant la funeste erreur du communisme et du socialisme, ils affirment que la société domestique ou la famille tire toute sa raison d'être du droit civil seulement, et en conséquence que de la loi civile seulement découlent et dépendent tous les droits des parents sur les enfants, mais surtout le droit de prendre soin de leur instruction et de leur éducation. Par ces maximes impies et ces machinations, ces hommes de mensonge tendent surtout à soustraire complètement l'instruction et l'éducation de la jeunesse à la doctrine salutaire et à l'influence de l'Eglise.* (1) » Et parce que l'instrument de l'action de l'Eglise et le ministre de son

(1) *Funestissimum Communismi et Socialismi docentes ac profitentes errorem, asserunt societatem domesticam seu familiam totam suæ existentiæ rationem a jure dumtaxat civili mutuari; proindeque ex lege tantum civili dimanare ac pendere jura omnia parentum in filios, cum primis vero jus institutionis educationisque curandæ. Quibus impiis opinionibus machinationibusque in id præcipue intendunt fallacissimi isti homines, ut salutifera catholicæ Ecclesiæ doctrina ac vis a juventutis institutione et educatione prorsus eliminetur.* Ibid. l. c.

enseignement c'est le clergé, le naturalisme politique veut qu'il soit absolument écarté de l'institution et de l'éducation de la jeunesse, répandant honteusement l'idée que les ecclésiastiques ne sont plus en mesure de correspondre au progrès de la civilisation et des sciences : « *Voilà pourquoi le clergé régulier et séculier malgré les plus illustres témoignages rendus par l'histoire très-certaine à ses immenses services dans l'ordre chrétien, civil et littéraire ne cesse d'être de leur part l'objet de toutes sortes d'atroces persécutions, et pourquoi ils publient que le clergé étant ennemi des lumières, de la civilisation, et du vrai et utile progrès, il faut lui ôter l'instruction et l'éducation de la jeunesse* (1). »

Voilà comme le Pape nous fait connaître et nous décrit le plan et la manière d'après lesquels le naturalisme politique cherche à envahir les droits du père sur l'éducation des enfants. Il nous déclare le but auquel il aspire : priver l'éducation de la jeunesse de toute influence religieuse, le moyen qu'il emploie : éloigner le clergé de cette éducation, le principe qu'il invoque : l'origine civile des droits domestiques, principalement de ceux du père sur ses enfants. Nous allons donc voir la perversité de ce but, l'injustice de ce moyen et l'absurdité de ce principe.

§ II

PERVERSITÉ DU BUT.

Nous ne ferons pas de longs raisonnements : nous allons envisager ce but en tant seulement qu'il entraîne avec soi

(1) *Quocirca numquam cessant utrumque Clerum, ex quo, veluti certissima historiæ monumenta splendide testantur, tot magna in christianam, civilem et litterariam rempublicam commoda redundarunt, quibuscumque infandis modis divexare et edicere ipsum Clerum, utpote vero utilique scientiæ et civilitatis progressui inimicum, ab omni juventutis instituendæ educandæque cura et officio esse amovendum.* Ibid. l. c.

la mort de la jeunesse au point de vue moral. S'il est un âge qui ait un besoin absolu de religion sous ce rapport c'est incontestablement la jeunesse. Tout concourt à la pervertir : la corruption naturelle, la mobilité de l'imagination, l'ardeur des passions, la fascination des objets sensibles, l'inexpérience de la vie. L'adolescent ressemble assez à une barque qui, peu solide et disjointe, est battue par les flots de la haute mer. Comment pourra-t-il sans un secours d'en haut échapper à la tempête ? Et ce secours supérieur qui peut le lui donner sinon la religion ?

Par suite du désordre, conséquence du péché originel, la pensée et le cœur de l'homme sont inclinés au mal dès l'enfance (1). Les choses présentes séduisant l'âme naïve par le faux plaisir qu'elles promettent, renversent son jugement et lui obscurcissent la vue des vrais biens (2). Pour résister aux assauts et aux séductions du vice, parmi une si grande fragilité naturelle, il n'y a pas de plus fort moyen que la sainte crainte de Dieu : « *Comment puis-je faire ainsi le mal et pécher contre mon Dieu ?* (3) » Tel fut le bouclier de Joseph : il émoussa ainsi les traits perfides lancés à son innocence par son impudique maîtresse. Par un moyen si puissant, il persévéra intrépide et ferme, nonobstant les continuelles importunités de chaque jour (4). Or comment, sans les soins assidus et maternels de la religion, enraciner dans l'esprit et le cœur des jeunes gens cette sainte crainte de Dieu ? Ceux qui y travaillent savent par expérience combien il est difficile, même avec ces soins, de préserver longtemps l'ardente jeunesse des piéges et des abîmes qui s'offrent à elle à chaque pas. Et l'on espérera pouvoir la garder

(1) Gen. VIII, 21.
(2) Sap. IV, 12.
(3) Gen. XXXIX, 9.
(4) Ibid.

intacte en lui soustrayant ce secours! Un inévitable effet de ce système impie sera la corruption précoce du cœur de l'enfant; et la corruption du cœur sera suivie de celle de l'esprit.

On est épouvanté du honteux spectacle donné dernièrement par les étudiants de bien des pays au congrès de Liége. Les plus horribles blasphèmes y furent proférés contre Dieu et l'Eglise, les vœux les plus sanglants y furent exprimés contre la société. On ne peut pas se faire à l'idée que dans ces esprits tendres encore des pensées et des sentiments si atroces pussent habiter. Voulez-vous la cause prochaine de cette perversité, on peut dire que c'est l'immoralité: la laideur du cœur produit l'imbécillité de l'esprit. Mais veut-on en savoir la cause éloignée, il n'en est pas d'autre que l'éducation athée reçue par ces malheureux dans les colléges et dans les universités.

Le jeune homme ainsi perverti dès ses vertes années, il lui devient très-difficile, je dirais même impossible de se corriger dans son âge mûr, même dans sa vieillesse; l'adolescent, dit l'Ecriture, suit sa voie; même quand il aura vieilli, il ne s'en écartera pas (1). Cette maxime se vérifie surtout par rapport au vice qui trouve dans la nature corrompue et l'entraînement des sens un continuel ferment. Mais c'est en vain que nous signalons les dommages causés par le bannissement de la religion de l'éducation de la jeunesse. Les fauteurs du naturalisme politique loin de s'en épouvanter, s'en félicitent, car c'est justement ce qu'ils cherchent pour arriver à la réalisation de leurs plans de perversion et de désordre. L'Encyclique pontificale le fait très-bien remarquer: « *Ils entendent surtout soustraire l'instruction et l'éducation à l'action salutaire et à l'influence de l'Eglise afin de souiller misérablement*

(1) Prov. XXII, 6.

et de dépraver l'âme tendre et flexible des jeunes gens par toutes sortes de pernicieuses erreurs et de vices. En effet tous ceux qui ont essayé de bouleverser l'ordre civil et l'ordre sacré et de renverser les principes sociaux et d'anéantir toutes les lois divines et humaines ont toujours appliqué leurs conseils, leur activité et leurs efforts à tromper et à dépraver spécialement l'imprévoyante jeunesse; et c'est dans la corruption des jeunes gens qu'ils ont placé toute leur espérance (1). » De là il résulte que la perversité du but que se proposent ces hommes croît immensément en malice, en tant qu'elle s'étend à la destruction de la société tout entière qu'ils voudraient voir moralement ruinée et livrée en proie à toute sorte de crimes. Ce qui arrivera infailliblement si l'on bannit la religion de la société. « *La science de Dieu n'est plus sur terre. L'outrage et le mensonge et le vol et l'adultère débordent comme un déluge et le sang touche le sang. Aussi le pays sera en deuil et quiconque y habite s'allanguira* (2). »

§ III

INJUSTICE DU MOYEN.

Bien que les temps soient passés où le nom de *clerc* était synonyme d'*homme de lettres*, néanmoins, Dieu merci,

(1) *In id præcipue intendunt fallacissimi isti homines ut salutifera catholicæ Ecclesiæ doctrina ac vis a juventutis institutione et educatione prorsus eliminetur ac teneri flexibilesque juvenum animi perniciosis quibusque erroribus vitiisque misere inficiantur ac depraventur. Siquidem omnes qui rem tum sacram, tum publicam perturbare, ac rectum societatis ordinem evertere et jura omnia divina et humana delere sunt conati, omnia nefaria sua consilia, studia et operam in improvidam præsertim juventutem decipiendam ac depravandam... semper contulerunt, omnemque spem in ipsius juventutis corruptela collocarunt.* Encyclique *Quanta cura* § Et quoniam *in fine*.

(2) Ose. IV, 2, ssq.

encore aujourd'hui, les ecclésiastiques constituent le corps le plus docte de la société. Les libéraux modernes le nient. Savez-vous pourquoi? Parce que pour eux le progrès de la science se réduit à trois ou quatre théories qu'ils nomment l'affranchissement des peuples, la souveraineté nationale, l'émancipation de l'Etat, grands mots qui leur servent à étourdir les simples tout en se donnant pour savants. Celui qui les répète, même sans les comprendre, est un esprit clairvoyant, un homme supérieur à son temps. Celui au contraire qui les juge, les discute, les fait voir tels qu'ils sont est un obscurantiste, un arriéré, un esprit médiocre, un ennemi de la civilisation. C'est ainsi que nous avous vu Natoli, ministre italien de l'instruction publique, écrire plaisamment *que les corporations religieuses enseignantes ont fait leur temps; qu'elles sont frappées de décadence intellectuelle et que la pensée moderne a déserté le couvent*. Et pourtant le fait est qu'ils ferment forcément les colléges et les écoles de ces maîtres soi-disant sans crédit et emploient toute sorte de violence pour empêcher le père de famille de leur confier ses enfants. Mais laissant ce ministre inconséquent qui réfute par le fait la calomnie qu'il écrit, disons qu'éloigner le clergé de l'éducation c'est faire une triple injustice : c'est être injuste vis-à-vis des enfants, des parents et de l'Eglise. L'enfant chrétien a certainement droit à une éducation chrétienne sous l'influence de l'Eglise sa mère. S'il a droit à l'aliment qui entretient sa vie corporelle, il a droit aussi à être nourri dans son âme. Or la vie de l'âme a son principe dans la religion, et personne, comme le clergé, n'est propre à communiquer, à fonder ce principe. De plus, par les vertus propres de son état, son abstention des affaires séculières et l'intime connaissance qu'il a des consciences, grâce à son ministère, le clergé mieux que tout autre peut s'occuper fructueusement des élèves, conquérir leur confiance, les

garantir des périls qui menacent leur innocence. Eloigner des jeunes gens de pareils instituteurs c'est donc attenter véritablement aux droits des enfants. La même chose est à dire par rapport aux parents. Sans nul doute, le père a droit de faire instruire et élever ses fils par qui lui semble plus propre à cet office. Si donc il croit devoir les confier au clergé, n'est-ce pas léser son droit que de l'en empêcher ou de le mettre dans l'impossibilité de suivre son dessein? Et cette offense de son droit est d'autant plus détestable qu'il repose sur un devoir. La fin propre du mariage est de multiplier les adorateurs de Dieu. « *Seigneur, vous le savez, ce n'est point par passion que je prends ma sœur que voilà, mais dans le seul espoir d'une postérité par laquelle votre nom soit béni dans tous les siècles* (1). » Voilà donc exprimé par la bouche du jeune Tobie dans l'Ecriture, le but des noces. Le père est donc étroitement obligé de faire que ses enfants soient pieux et craignant Dieu. Ils peuvent plus ou moins se passer de toute autre chose, mais de celle-là point. Or si, pour remplir pleinement ce devoir, le père sollicite le secours du clergé et veut lui confier ses enfants, qui pourra s'opposer justement à son désir?

Enfin, l'Etat fait manifestement injure à l'Eglise qui exige à bon droit que les jeunes enfants catholiques soient instruits et élevés conformément aux principes de la foi et de la saine morale. Dans le saint baptême, l'enfant devient directement et en soi membre de la société catholique. L'Eglise au nom du Christ l'a reçu dans son sein, en est devenue la mère adoptive, a contracté l'obligation et acquis le droit de l'élever pour Dieu. Si elle l'a rendu à ses parents pour être élevé par eux, elle n'a cédé aucunement de son droit et n'a été déchargée en rien de son

(1) Tob. VIII, 9.

devoir. En cela elle dit ce que la fille de Pharaon disait à la mère de Moïse en le lui confiant pour l'allaiter : *Reçois cet enfant et nourris-le moi* (1).

Et il faut noter ici la différence considérable qui existe entre la société et l'Eglise relativement aux enfants qui vivent du reste sous la tutelle de leurs parents. Ce n'est pas directement mais par le moyen des familles, médiatement, qu'ils appartiennent à la société, tandis que c'est directement au contraire qu'ils font partie de l'Eglise, lui ayant été unis personnellement dans la place que requièrent l'organisme et la fin propre d'une société surnaturelle. De plus la société n'envisage que l'ordre extérieur, partant tout ce qui se rapporte à l'esprit sort du cercle de son action. Dans l'Eglise c'est l'opposé : les biens de l'âme forment son but direct et si elle touche à l'ordre matériel, c'est en vertu de la connexion de cet ordre avec ces biens. Or si l'instruction, l'éducation n'a d'autre but que de former l'esprit, qui ne voit l'injustice dont on se rend coupable en excluant l'Eglise ou en la soumettant à l'Etat sous ce rapport ?

§ IV

ABSURDITÉ DU PRINCIPE.

Voulant légitimer ses envahissements, le naturalisme politique établit en principe que toute sa raison d'être, la famille la tire de l'Etat, et que par conséquent c'est de la loi civile que dépendent tous les droits paternels, y compris celui de l'éducation. Ce n'est envisager là qu'un côté de la question : on ne répond pas à l'argument emprunté aux droits de l'Eglise qui viennent de plus haut ; les nier

(1) Exod. II, 9.

n'est pas les détruire. Mais comme on s'arrête aux deux raisons données déjà, nous les discuterons. Et d'abord, dirons-nous, le principe posé est faux.

Les droits du père, spécialement celui d'élever ses enfants, sont fondés sur la génération. Or est-ce l'Etat qui donne à l'homme le droit de fonder une famille? Ce droit découle de la nature ; d'où vient que le mariage est appelé un office de la nature, *officium naturæ*. C'est donc de la nature et non pas des lois de l'Etat que dérivent tous les droits, conséquences nécessaires de ce principe. De plus tant s'en faut que la famille tire sa raison d'être de l'Etat, que l'on doit tenir au contraire pour vraie la proposition inverse. La famille peut exister sans l'Etat, mais l'Etat ne peut exister sans la famille. La société civile sort de la société domestique que Cicéron appelle à ce sujet *seminarium reipublicæ*, et le langage ordinaire lui-même ne le désigne pas autrement que comme une famille agrandie : *la grande famille de l'Etat*. La famille est donc historiquement et en droit antérieure à l'Etat, et par conséquent son existence et ses droits ne dépendent pas de lui. Mais il ne sera pas mal de renverser le fondement même du principe communiste que nous réfutons ici.

Ce fondement est la fausse idée de sociabilité qui est dans Rousseau et qui engendra toutes les erreurs communistes modernes. Rousseau établit que l'enfant arrivé à l'usage de raison cesse d'être soumis à l'autorité paternelle (1), et que le citoyen en vertu du pacte social aliéné

(1) Rousseau avoue qu'entre le père et l'enfant il y a une société naturelle. *La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle, c'est la famille* (Du contract social, l. I, c. II). Néanmoins, selon lui, elle ne persévère sous ce rapport que le temps pendant lequel l'enfant a besoin du père pour se conserver. Ce besoin cesse-t-il, aussitôt tout lien naturel est rompu entre eux. L'enfant demeure affranchi de tout devoir d'obéissance vis-à-vis de son père, et le père exempt de tout soin par rapport à l'enfant ;

et cède à l'Etat tous ses droits sans réserve aucune (1). De là vient que l'Etat est à un double titre l'arbitre de la famille et de l'éducation de l'enfant. Premièrement parce que l'enfant, émancipé du pouvoir paternel, demeure quant à son âme et à son corps au pouvoir de l'Etat; deuxièmement, parce que le père a fait à l'Etat plein abandon de tous ses droits. Les relations domestiques qui subsistent encore après cela ne sont donc que des concessions de l'Etat qui reconstitue alors la famille et lui donne les lois qu'il sent devoir mieux profiter à la société. Par conséquent dans l'éducation de ses enfants le père n'est et ne peut être que le mandataire de l'Etat.

Mais se peut-il rien de plus absurde? D'abord vouloir que l'autorité paternelle cesse de soi sitôt que l'enfant est parvenu à l'usage de la raison, n'est-ce pas renverser les

chacun rentre dans son indépendance naturelle. *Les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l'obéissance qu'ils devoient au père, le père exempt des soins qu'il devoit aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance* (Ibid.). Mais ce besoin des enfants, quand cesse-t-il? Au moment où ils ont l'usage de la raison. En effet, à partir de ce moment, ils sont juges des moyens qui sont propres à les faire vivre et ils deviennent par là leurs maîtres. *Sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître* (Ibid.).

(1) Rousseau soutient que l'unique forme légitime de société civile est celle dans laquelle chaque associé cède intégralement à la communauté tous les droits qu'il tient de la nature pour dépendre pleinement de la volonté de cette société : *L'aliénation de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* (Du contract social, l. I, c. VI). La manière de la réaliser est de mettre en commun sa personne et tout ce qui s'y rapporte sous la direction de la volonté générale, c'est-à-dire de l'Etat. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale* (Ibid.). Ainsi se forme dans le corps politique la souveraineté, laquelle commande absolument à chaque partie, comme l'homme dispose à son gré de chacun des membres de son corps : *Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens* (l. II, c. IV).

idées les plus communes. Sans dire que l'enfant, pour être arrivé à l'âge de discrétion, n'est pas devenu pour cela un juge compétent des moyens propres à sa conservation (car il faut à ce sujet de l'expérience et un jugement mûr), tout le monde voit que c'est précisément alors qu'il commence d'avoir un vrai besoin et d'user réellement de l'autorité paternelle. L'autorité s'exerce sur des êtres raisonnables, or l'enfant qui n'a pas encore le libre usage de sa raison n'est guère raisonnable qu'en puissance. L'autorité est un droit, or le devoir est corrélatif du droit, et le devoir ne commence à poindre dans l'enfant qu'avec le premier usage de sa raison.

D'ailleurs tant que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, les soins du père sont limités à ce qu'il y a de moins noble en lui, c'est-à-dire à la vie du corps. Ils ne peuvent s'étendre à la vie de l'âme qu'après le développement de sa raison et la possibilité acquise de faire les actes libres qui en résultent. L'autorité du père ayant donc pour objet un être moral engendré par lui et non un être sans raison, il faut dire qu'elle a son exercice propre alors précisément qu'ayant l'usage de sa raison, l'enfant peut être élevé moralement. Donc, encore qu'il soit *ipso facto* capable de juger des moyens propres à sa conservation physique, il resterait néanmoins encore, d'après l'ordre naturel, sous l'autorité de son père parce qu'il a besoin d'être aidé par lui dans son éducation morale. Il n'est donc son maître qu'au moment où il peut par lui-même pourvoir à sa conservation morale. Il n'est pas possible d'affirmer le contraire à moins de ne voir en l'homme que la pure matière.

L'autre partie du système, je veux dire l'abandon imaginé par Rousseau de tous les droits du citoyen à la personne publique et fictive de l'Etat, n'est pas moins absurde. Nous ne ferons pas ressortir ce qu'il y a de ridicule dans son pacte social en général : voulant maintenir pleine et

entière la liberté des membres, il n'aboutit qu'à en faire un troupeau d'esclaves. Mais pour nous en tenir à la question, qui ne sait la distinction existant entre les droits aliénables et les droits inaliénables ? Ceux-ci sont les droits qui naissent d'un devoir. Or tel est précisément le caractère du droit paternel relativement à l'éducation des enfants. Il provient du devoir naturel qui incombe au père de nourrir, d'élever l'âme et le corps de ceux auxquels il donne la vie. Un pareil devoir n'est certainement pas aliénable, car les devoirs on les accomplit, on ne les aliéne pas. Par conséquent on ne peut aliéner le droit d'élever ses enfants, l'exercice de ce droit étant indispensable pour l'accomplissement de son devoir. Sous ce rapport il n'y a pas de contrat possible; et en existerait-il un qu'il serait invalide.

Eclaircissons la chose par un exemple : nous demandons aux libéraux s'il serait permis de conclure un pacte social dont la clause serait que la société renonce à son bien propre en faveur du prince qui la gouvernera pour lui-même. Grotius est pour l'affirmative par la raison que, suivant le droit, ce qui décide de la validité d'un contrat, ce n'est pas l'utilité, mais la libre volonté qui est intervenue ici comme on le suppose. Mais cette opinion a été condamnée, et justement, par tous les publicistes. La raison en est claire : la volonté libre ne change pas l'essence de l'objet d'un pacte; et partant, la société étant de sa nature ordonnée au bien public, tout contrat qui renverse cette fin est sans valeur. Ce même principe s'applique à plus forte raison à notre cas. La société du père et des enfants est une société naturelle qui a une fin propre, une forme et des lois intrinsèques inattaquables à la volonté de l'homme. Tout pacte opposé à cette fin et à ces lois, est sans valeur aucune : il est vain et nul de soi. Le contrat social, supposé même qu'il soit admissible, ne pourrait donc jamais comprendre l'abandon de l'autorité

paternelle ni la renonciation à d'autres droits liés intimement à notre dignité personnelle ou aux différents devoirs qui nous incombent comme hommes. Un tel abandon dépouillerait l'être raisonnable de toute valeur absolue, et d'une personne en ferait une chose. Et voilà justement où tendent les efforts du naturalisme politique ou de la révolution, car tous deux sous un nom différent expriment le même système. Il aspire à restaurer dans la société le concept païen de l'absorption par l'Etat de tout l'être humain et de toute règle directrice des mœurs. Dieu étant méconnu ainsi que son Eglise, il ne trouve pas d'autre principe, d'autre mesure du juste et de l'honnête que la volonté collective des individus personnifiée dans l'Etat. Telle est la théorie de Rousseau, telle est la théorie de tous ceux qui suivent ses idées. Ecoutez à ce sujet les sages paroles de Stahl qui termineront ce chapitre. « Ce qu'il (Rousseau) établit pour principe et pouvoir dans la société, n'est pas autre chose que la volonté de l'homme n'ayant au-dessus de lui ni une nécessité supérieure, ni une autorité, ni un précepte ; c'est la volonté de l'homme simplement dans son égoïsme, sans but moral, sans relation ni rapport à la vie qu'il doit chercher à atteindre, par conséquent c'est purement le droit de l'homme sans le devoir de l'homme. Ce qui demeure alors devoir, vertu, n'est que l'homme même, son bien-être (matériel), sa majesté et la majesté du peuple. Il n'y a plus d'enthousiasme que pour la majorité, la fraternité, l'égalité. Les lois divines et naturelles en ce qui touche la vie privée, la famille, l'Etat, le culte, tout tombe en ruine, et il n'y a de puissance absolue que la sainteté du vouloir populaire ; elle est la religion, la morale, la justice. Tel est l'esprit de la doctrine de Rousseau et c'est celui de la révolution (1). »

(1) Hist. de la philosophie du droit, l. III, sect. V, c. 2.

CHAPITRE VI

LE NATURALISME POLITIQUE DÉGRADE ET ABRUTIT LA SOCIÉTÉ.

Nous avons d'abord envisagé le naturalisme politique en lui-même, et nous en avons vu la malice intrinsèque. Passant de là à ses conséquences dans l'ordre social, nous avons aperçu ses funestes effets dans l'obscurcissement de l'idée de droit à laquelle est substituée la force exprimée par ces deux faux principes que l'opinion publique est la règle souveraine de l'honnête et que les faits accomplis par cela seul qu'ils sont accomplis sont légitimes ; nous avons ensuite examiné le tort qu'il faisait à la royauté et à la liberté des peuples, et nous venons de terminer en montrant comment il envahit les droits mêmes de l'autorité paternelle. Pour très-graves que soient ces conséquences, elles ne sont néanmoins pas les dernières : il en est une plus extrême. C'est le renversement total du but même de la société par une vraie dégradation de celle-ci. Cette conséquence nous paraît annoncée dans ces paroles du Pape montrant où aboutit finalement une société privée des lumières et des secours de l'Église : « Qui ne voit, dit-il, et qui ne sent très-bien qu'une société soustraite aux lois de la religion et de la véritable justice ne peut avoir d'autre but que d'amasser, d'accumuler des richesses, ni suivre dans toutes ses actions d'autre loi que son indomptable désir de satisfaire

ses passions et d'avoir des jouissances? Voilà pourquoi les hommes de cette trempe poursuivent de leur haine amère les ordres religieux quoique ayant sonverainement mérité de la religion, de la société et des lettres, et pourquoi ils déblatèrent contre eux répétant qu'ils n'ont aucune raison légitime d'exister (1). » Le Saint-Père nous avertit par là qu'une société séparée de la religion, et par conséquent ayant perdu l'idée vraie de la justice, ne peut se fixer d'autre but que l'acquisition et l'accroissement des richesses, ne suivre d'autre loi pratique que l'utile. La raison en est qu'une société séparée de la religion ne peut reconnaître à ses membres d'autre fin que la passion et le bien-être temporel. D'où il suit qu'elle doit nourrir contre les ordres religieux une haine implacable et ne pas trouver en eux de raison d'être légitime. Perversion de la fin sociale, cause prochaine de cette perversion, effet immédiat qui s'ensuit, tels sont les trois points que renferme le passage cité de l'Encyclique.

Si le Saint-Père se fût contenté d'affirmer le fait pur, nous n'aurions pour le justifier qu'à jeter un coup d'œil sur la voie honteuse dans laquelle est entrée l'Italie, depuis que la révolution y a inauguré son régime d'ordre moral. Mais le Pape affirme quelque chose de plus. Il affirme la nécessité logique de cette perversion de la société : elle ne pent avoir d'autre but (2). Démontrer que

(1) *Ecquis non videt planeque sentit hominum societatem, religionis ac veræ justitiæ vinculis solutam, nullum aliud profecto propositum habere posse, nisi scopum comparandi cumulandique opes, nullamque aliam in suis actionibus legem sequi, nisi indomitam animi cupiditatem inserviendi propriis voluptatibus et commodis? Eapropter ejusmodi homines acerbo sane odio insectantur religiosas familias quamvis de re christiana, civili ac litteraria summopere meritas, et blaterant easdem nullam habere legitimam existendi rationem.* Encyclique *Quanta cura*, § Et quoniam.

(2) *Nullum aliud propositum habere posse.* Ibid.

cela est ne suffit donc pas ; il faut en outre démontrer que cela doit être : c'est-à-dire que la séparation d'avec Dieu et d'avec l'Eglise conduit nécessairement à l'ignorance de la fin individuelle et par là à la perversion de la fin sociale ; et que de là vient l'horreur que les hommes de la révolution manifestent pour les ordres religieux. Ces trois choses feront la matière de ce chapitre.

§ I

LA SOCIÉTÉ DÉBARRASSÉE DES LIENS DE LA RELIGION NE PEUT ENVISAGER DANS SES MEMBRES D'AUTRE FIN QUE LA JOUISSANCE SENSIBLE.

La société n'est pas une fin dernière pour l'homme, mais un moyen.

S'il en était autrement, l'homme ne serait pas une personne, c'est-à-dire un être qui a sa valeur propre et qui bénéficie de ses actes. Il serait plutôt une chose c'est-à-dire un être qui vit pour l'utilité d'autrui, et appréciable dans la mesure suivant laquelle il est à même de la procurer ou de l'accroître. Par sa nature, l'homme tend à la société ; mais il y tend parce qu'il y découvre pour lui et les autres une protection et un ensemble de secours qui lui assurent le libre exercice de ses droits et lui facilitent l'obtention de sa perfection propre. Et c'est vrai, la société est périssable, et elle ne dépasse pas les bornes de la vie présente : sur la terre elle naît, sur la terre elle meurt. L'homme au contraire, par la meilleure partie de lui-même, est immortel ; il a les pieds sur terre, mais la tête au ciel ; il est originaire du temps, mais il se continue dans l'éternité. Si donc on veut ne point renverser l'ordre rationnel, ni préférer l'accessoire au principal, le temporel à l'éternel, on ne concevra la société que comme un

moyen donné à l'homme pour son bien, une sorte de secours pour lui aider à mieux remplir ici-bas sa carrière transitoire : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide qui lui soit semblable* (1). » Ces divines paroles qui furent dites pour expliquer le but de la société fondamentale, qui est la famille, peuvent fort bien signifier aussi le but du couronnement de la famille, c'est-à-dire de la société civile. La raison est identique pour toutes les deux.

Or si la société est ordonnée au bien de l'homme, et si le bien se confond avec la fin, que fera la société pour remplir vis-à-vis de l'homme le devoir auquel sa fin la soumet? Verra-t-elle en lui ce qu'il est véritablement, un être ayant des destinées éternelles et s'avançant par les actes de la vie présente vers une fin ultramondaine qui correspond à la partie spirituelle et impérissable de sa nature ? Si tel est son point de vue, elle ne pourra faire abstraction de la religion : c'est la religion qui montre quel est ce but, et qui formule les lois d'après lesquelles l'homme doit y tendre et s'y préparer. Le naturalisme politique, la séparation de l'Etat et de l'Eglise est entièrement exclue dans cette hypothèse. Pour qu'il eût lieu il faudrait que la société écartât ce point de vue et envisageât l'homme, au moins socialement parlant, comme un être restreint à la seule vie présente et fournissant ici-bas toute sa destinée. Elle ne niera pas pour cela l'immortalité de l'âme et le bonheur de la vie future, mais elle en fera absolument abstraction, bornant ses regards à cet horizon terrestre et ne considérant dans l'homme que ce qui se rapporte à l'espace et au temps.

Cela suffit pour justifier notre affirmation. En effet, la

(1) Gen. II, 18.

vie de la société étant bornée à cette terre, la vie présente, de relative se fait absolue, puisqu'elle n'est plus subordonnée à un but supérieur, mais qu'elle est prise en soi comme terme extrême subsistant par lui-même et par lui-même réglant les actes humains. Le bien de la vie présente et nul autre sera donc, aux yeux de la société qui est faite pour l'homme, la fin dernière. Or le bien de la vie présente, si on le considère comme fin, se réduit à la jouissance sensible. La raison en est claire : le bien est ce qui termine et apaise la tendance naturelle, et la tendance naturelle de l'homme répondant aux choses d'ici-bas est la tendance sensible dont le terme est la jouissance.

On dira : mais il y a dans l'homme une autre tendance, la tendance aux biens de l'esprit. Et la vie présente offre aussi de quoi la satisfaire : or la société, en rompant ses attaches avec la religion n'a pas entendu couper l'homme par moitié ; elle prétend au contraire l'envisager dans la totalité de sa nature. C'est ce qui fait que, si par sa partie inférieure il incline à la jouissance, par la supérieure il tend à son perfectionnement moral, à l'exercice de la vertu, au maintien de la justice. Donc la société peut bien considérer dans l'homme, encore qu'elle fasse abstraction de tout rapport à la vie future, autre chose que la jouissance sensible. Raisonner ainsi, c'est se mettre en dehors de la question. Il ne s'agit pas ici de ce que comporte la nature humaine considérée en soi ; il s'agit de ce qu'elle est dans une société qui a divorcé avec la religion ; il ne s'agit pas même de ce que peut bien vouloir la société, mais des suites nécessaires de l'état dans lequel elle se met d'elle-même. Or, encore que l'homme, outre sa tendance aux biens sensibles, soit porté aussi aux biens raisonnables, et quoique la société veuille aussi satisfaire cette inclination vers les choses de l'esprit, ni cette tendance raisonnable ne peut être une fin, ni ce désir de la

société ne peut être efficace, tant qu'elle est séparée de la religion. En effet, rappelons ce qui a été dit plus haut, à savoir que la société étant séparée de la religion, l'idée même de droit et de moralité s'obscurcit en elle et périt. Cette idée ayant disparu, quelle tendance raisonnable voulez-vous qui prédomine dans les actes de la société ?

Mais pas n'est besoin de recourir à cette preuve, il nous suffit d'insister sur celle que nous venons d'indiquer. En effet l'aspect de la vie présente étant changé, et de relatif devenu absolu, la tendance raisonnable ne peut que servir de moyen à la satisfaction de la tendance sensible. Cela résulte inévitablement de la coordination nécessaire des fins, et de la nature de l'objet qui correspond à la raison. Quoique ayant des tendances diverses, l'homme est un ; il faut donc que sa fin dernière, celle à laquelle se rapportent ces tendances, soit une. Bornez maintenant vos yeux à la vie présente, impossible que cette fin soit le bien de la raison. Pourquoi ? D'abord parce que le bien de la raison, c'est le bien de l'ordre, or l'ordre franchit nécessairement les limites de cette vie et ne s'appuie pas ailleurs qu'en Dieu ; ensuite parce que telle est la nature de la fin, qu'elle doit satisfaire les aspirations qui lui correspondent, et le bien qui correspond aux aspirations raisonnables ne nous satisfait qu'autant qu'il est couronné par les biens de la vie future. Séparez-le de ceux-ci, loin d'apaiser l'âme il la trouble et paraît plutôt un désordre. Qu'on se souvienne des paroles désespérées de Brutus à Philippes : « *Vertu, tu n'es qu'un mot.* » Le malheureux stoïcien ! Il ne voyait dans l'homme que la vie présente. Dans cette erreur, la vertu envisagée comme fin ne pouvait avoir à ses yeux ni valeur ni sens, car il répugne à la nature de la fin de causer le malheur de celui qui l'a atteinte. Il faut donc conclure que la vertu, l'idée de vie future étant mise de côté, n'est plus qu'un moyen relativement au bien dont on jouit réellement dans la vie présente, or ce bien est

le bien sensible. Et en effet, l'homme borné à la vie présente n'est plus que le composé animé; or le composé animé, comme tel, ne s'étend pas au-delà des sens. Nous aurons donc la doctrine de Bentham : « La vertu n'est un bien qu'à raison des plaisirs qu'elle procure, le vice n'est un mal qu'à raison des peines qui en découlent (1). » « La vertu, séparée de l'idée de plaisir et d'intérêt, on ne peut dire ce que c'est (2). » Et telle est la conséquence que n'évitera pas (c'est le Pape qui l'affirme) la société séparée de la religion. « On ne suit dans ses actions d'autre loi que le désir indomptable de satisfaire ses passions et de se procurer le bien-être (3). »

§ II

LA SOCIÉTÉ QUI NE VOIT D'AUTRE FIN DANS SES MEMBRES QUE LA JOUISSANCE MATÉRIELLE NE PEUT SE PROPOSER AUTRE CHOSE QUE D'ACQUÉRIR ET D'ACCUMULER DES RICHESSES.

La société ayant perdu de vue la fin des individus il faut absolument qu'elle pervertisse aussi le but qu'elle se propose. Cela ressort du concept même de société: la société, comme il a été dit, est faite pour aider les membres qui la composent à atteindre leur fin. Sous ce rapport on pourrait dire que la fin de la société en définitive s'identifie avec la fin de l'homme, la société n'étant que l'homme agrandi dans ses forces par son union avec d'autres hommes. La seule différence consiste en ce que la société n'envisage

(1) Œuvres, t. I, p. 10.
(2) Ibid. p. 166.
(3) *Nullam aliam in suis actionibus legem sequi, nisi indomitam animi cupiditatem inserviendi propriis voluptatibus et commodis.* § Etquoniam.

cette fin que par son côté extérieur, procurant, autant qu'elle le peut, à ses membres les moyens de l'obtenir. Si donc la fin de l'homme pour elle est la jouissance matérielle, son devoir est de lui assurer et de lui multiplier les moyens d'y atteindre. Or les moyens d'arriver à la jouissance matérielle sont uniquement les richesses, car la richesse n'est que la somme des choses matériellement utiles, et l'utilité matérielle ne se mesure que sur l'aptitude à procurer la jouissance. Aussi les philosophes sensualistes font-ils justement observer qu'à toute portion de richesse correspond une portion analogue de bien-être matériel et qu'à toute portion de bien-être matériel répond une portion analogue de jouissance sensible. La société séparée ne peut donc avoir d'autre but que la richesse, la richesse étant le moyen de couler une vie heureuse.

Dans une société ainsi faite, les gouvernants n'auront pas à porter de lois qui assurent les droits et les devoirs respectifs de leurs sujets et qui garantissent l'ordre moral, fondement de la vie sociale; ils seront tout entiers appliqués à augmenter l'aisance et les plaisirs. Industrie, commerce, arts, embellissements d'édifices, rues, facilités de communication, théâtres, lieux publics,... tels seront les objets principaux, pour ne pas dire uniques, de la providence administrative. Et parce que dans ce cas il faut des sommes considérables que les citoyens seuls sont en état de fournir, toute l'habileté d'un gouvernement sera alors, comme le conseille Helvétius, de savoir faire passer l'argent des particuliers dans la caisse de l'Etat. De là une invention, une fabrication perpétuelle de nouvelles lois afin d'augmenter les droits, les impôts, les charges pour retirer le plus possible, sans égard à la justice, à la mesure. La science suprême sera l'économie politique, non pas celle qui distribue et coordonne la richesse publique d'après les principes de la raison sociale, mais celle qui apprend à l'augmenter; et un luxe effréné

sera le seul expédient pratique pour la répandre parmi les citoyens. Multiplier les besoins et les facilités de les satisfaire, voilà l'aphorisme de la sagesse civile dans une telle société. Tout besoin satisfait causera un sentiment de plaisir, et la somme des sentiments de plaisir causés constituera la béatitude de l'homme. Ce qu'il faut, c'est avoir les moyens de se procurer indéfiniment cette satisfaction, et ces moyens sont la richesse. Tout effort et toute industrie doivent être appliqués à se la procurer.

Mais, direz-vous, la fin de la société n'est-elle donc pas la félicité temporelle?

Sans doute, mais cette félicité, pour être telle, ne doit pas être séparée de la fin dernière. Autrement elle ne serait plus le bien de l'homme, car ce qui ne se rapporte pas à la fin dernière d'une chose ne peut être son bien. La société réduite à fournir sa carrière ici-bas, ne peut certainement pas avoir un but qui soit en dehors des bornes de son existence; elle ne peut donc se proposer directement d'autre bien que celui qui en fait s'obtient ici-bas. Ajoutons que, n'ayant à sa disposition aucun moyen hormis les moyens extérieurs, elle ne peut se proposer ce bien qu'autant qu'il est proportionné à ces moyens. D'où cette parole, que le but de la société civile est l'ordre extérieur en tant qu'il conduit à la paix, au bien-être, à la prospérité des citoyens. Mais cette paix, cette prospérité, ce bien-être doit être considéré par rapport au sujet dont il s'agit, or ce sujet est l'homme. Mais parce que dans l'homme le temporel est subordonné à l'éternel et la vie présente à la vie future, la société ne peut même pas comprendre quel est le bien-être, quelle est la prospérité, objet nécessaire de ses soins, si elle détourne son regard de la fin dernière de l'homme. Ce raisonnement, tout en prouvant que la société ne peut se séparer de l'Eglise qui la conduit et la mène directement à cette fin, prouve aussi notre thèse, que la jouissance

matérielle étant regardée comme la fin dernière des membres, la société ne peut avoir d'autre but que de multiplier les moyens de l'acquérir et ces moyens sont la richesse (1).

§ III

DANS UNE SOCIÉTÉ QUI NE RECONNAIT D'AUTRE FIN QUE LA JOUISSANCE ET LA RICHESSE, LES ORDRES RELIGIEUX N'ONT PAS DE RAISON D'ÊTRE.

Quelques-uns s'étonnent de la haine que la révolution porte aux ordres religieux et de la rage qui la pousse à les voir enfin abolis. D'autres cherchant la raison de cette rage et de cette haine croient l'avoir trouvée dans le désir de la révolution de s'emparer de leurs biens ou dans la crainte de les avoir pour adversaires politiques. Les uns et les autres se trompent. Les premiers, parce que cette haine, nous le verrons, a une cause manifeste et proportionnée; il ne faut donc pas s'étonner. Les seconds, parce que les raisons alléguées, tout en étant vraies en partie, ne sont pas adéquates.

Et de fait si la crainte d'avoir en eux des adversaires de leur politique portait les révolutionnaires à haïr les ordres religieux, ils borneraient cette haine aux seuls instituts dont l'office est de prêcher, d'enseigner, de diriger les âmes. Mais les ordres purement monastiques,

(1) *Nullum aliud propositum habere posse, nisi scopum comparandi, cumulandique opes.* § Et quoniam.

les solitaires, les contemplatifs, les religieuses cloîtrées, pourquoi les persécuter? Qu'ont-ils à faire avec la politique? Ils devraient donc échapper à la haine commune, comme les monastères de femmes, les camaldules, les chartreux et en général tous ceux qui séparés du commerce de la société vaquent uniquement au culte de Dieu et à la contemplation. Cela n'est pas. Cette raison qui est empruntée à la politique n'est donc pas la vraie. La seconde, c'est-à-dire le désir de s'emparer des biens des congrégations éteintes est plus spécieuse. Néanmoins, encore qu'elle explique partiellement cette haine, elle aussi ne suffit pas. En effet si le motif était la cupidité, les ordres mendiants qui n'ont rien devraient échapper à la proscription, sans compter que leur suppression grève le budget, car l'Etat est obligé de payer une pension aux religieux supprimés, quoique cette pension soit très-minime. Il faut donc que la raison de cette haine soit plus universelle et tienne davantage à l'esprit même de la révolution. C'est ce qui est, et nous allons le voir.

La révolution aspire au naturalisme politique, c'est ce qu'elle cache sous les mots de civilisation moderne, de sécularisation, d'autonomie du pouvoir laïque. Or le naturalisme politique, affranchissant la société des liens de la religion, ne reconnaît à l'homme d'autre fin que la béatitude de la vie présente, béatitude qui consiste dans la jouissance des biens matériels. Par conséquent, il ne peut se proposer autre chose que de procurer et d'accroître la richesse. Nous l'avons vu précédemment. Ce point arrêté, il est évident que, pour une pareille société, les ordres religieux sont un hors d'œuvre, une incohérence, une entrave au libre développement de la civilisation. Et telle est la conséquence marquée dans ces paroles du Pape: « Voilà pourquoi ces hommes poursuivent d'une haine acerbe les ordres religieux malgré les immenses services qu'ils ont rendus à la religion, à la société, aux

lettres, et pourquoi ils répandent partout qu'ils n'ont aucune raison légitime d'exister (1). »

Prouvons. Une société dont la jouissance et la richesse sont le but, que peut-elle retirer de la mortification et de la pauvreté professées par les cénobites? Tant qu'elle fut fondée sur l'Evangile, les ordres religieux lui parurent vénérables; ils formaient même une partie intégrante de la civilisation parce qu'elle les considérait comme une partie intégrante de la civilisation chrétienne.

Jésus-Christ interrogé un jour sur la voie à suivre pour arriver au bonheur éternel répondit par l'indication de deux genres de vie, l'un ordinaire, l'autre de perfection. Le premier consiste dans l'observation des commandements: « *Si vous voulez entrer dans la vie gardez les commandements* (2). » L'autre consiste à demeurer séparé du monde et à faire état de suivre Jésus-Christ: « *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres,... venez ensuite et suivez-moi* (3). » La profession de ce second genre de vie constitue l'état religieux qui, avec des formes variées, a toujours fleuri dans l'Eglise. Ils se trompent, ceux qui en fixent l'origine au IIIe et au IVe siècle de l'ère chrétienne. Son germe ce fut la parole de Jésus-Christ; et la parole de Jésus-Christ ne pouvait rester stérile si longtemps. On peut dire qu'elle fructifia incontinent, et que l'état religieux eut son commencement dans les apôtres qui suivirent très-parfaitement la doctrine et les exemples du Rédempteur. « *Nous avons,*

(1) *Eapropter hujusmodi homines acerbo sane odio insectantur religiosas Familias quamvis de re christiana, civili ac litteraria summopere meritas et blaterant easdem nullam habere legitimam existendi rationem.* § Et quoniam.

(2) *Si vis ad vitam ingredi serva mandata.* Matth. XIX, 17.

(3) *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus,... et veni, sequere me.* Ibid. 21.

nous, tout quitté et nous vous avons suivi (1). » Dès lors cette pratique de la vie parfaite ne cessa pas dans l'Eglise ni ne pourra jamais cesser; il est de la parole de Jésus-Christ d'être toujours féconde parmi les fidèles. L'état religieux, comme l'enseigne Suarez, encore qu'il ne soit pas dans l'Eglise essentiellement nécessaire *de necessitate essentiœ*, est pourtant de nécessité d'intégrité *de necessitate integritatis*, comme les feuilles et les fruits sont de l'intégrité de l'arbre, encore qu'ils n'en soient pas la substance. Aussi une société chrétienne qui ferait des principes de l'Evangile la base de sa civilisation ne pourrait pas ne pas accueillir et tenir en haute estime les ordres religieux. L'utilité même qu'elle en retirerait pour sa fin propre lui ferait un devoir d'en faire grand cas. En effet envisageant les individus qui lui sont confiés comme étant destinés à une fin plus haute que n'est le bien-être de la vie présente, et reconnaissant un péril pour l'honnêteté des mœurs dans la tendance trop naturelle et trop commune qui nous pousse vers les richesses et les jouissances, les ordres religieux lui apparaîtraient comme un puissant secours pour empêcher la félicité temporelle dont elle a le souci d'être un danger et un mal pour la félicité spirituelle. Citons ici un beau passage du P. Taparelli. Parlant de la mortification chrétienne et montrant comment l'Eglise est par là le sel de la terre, sel qui préserve notre nature de la corruption. il poursuit: « C'est la réponse à donner à ceux qui s'échappent parfois en déclamations contre de certaines pratiques de mortification et qui demandent à quoi bon le carême? à quoi bon l'abstinence du chartreux et du minime? la solitude, la pauvreté, l'humilité du capucin et du camaldule? A quoi bon? A montrer au chrétien qu'il est en dehors des sens un bon-

(1) *Ecce nos reliquimus omnia et sequuti sumus te.* Ibid. 27.

heur supérieur aux jouissances sensuelles, à le faire rougir des excès du luxe, du faste, de la volupté, lors même qu'il ne se sent pas le courage de rompre ces liens de fleurs, à faire trouver aux déshérités de la fortune et du bonheur un repos résigné au sein d'une vie de travail, quand ils voient qu'il en est d'autres qui renoncent volontairement à la richesse et au plaisir et dont la conduite les encourage à laisser à la société une paix qu'ils pourraient troubler. Voilà l'utilité pratique de tels exemples. Ils sont une protestation incessante de la vertu contre les séductions des sens auxquelles ne résiste point la faiblesse du plus grand nombre, sans cesse ils rappellent qu'on peut bien leur demander une consolation, mais non y concentrer tout l'objet de ses désirs. L'Evangile, il est vrai, nous offre ces enseignements, mais, comme l'observe fort bien Balmès, (*Le Protest. comparé au Cathol.*, t. 2, c. xxx) pour qu'on puisse en quelque sorte palper la réalité d'une doctrine, il faut qu'elle *prenne un corps, un visage* dans quelque institution; et c'est par ce moyen aussi que se devaient perpétuer la mortification et la charité, la pauvreté et l'humilité évangéliques. Or tels sont les ordres religieux; ce sont des institutions qui nous offrent la pratique des plus héroïques vertus de l'Evangile, qui les persuadent et les encouragent par leurs exemples, qui y amènent un grand nombre d'hommes, bien que l'autorité de l'Eglise, dans sa sage discrétion, ne les impose à personne (1). »

Tout cela aurait lieu si la société faisait de l'Evangile la règle suprême des actes, et de l'Eglise, la promotrice de la vraie civilisation, si par conséquent la société entendait marcher d'accord avec l'un et l'autre. Mais une société pareille serait une société de moyen-âge, une so-

(1) Essai théorique de droit naturel. 2e édition, t. 2, p. 383.

ciété non encore éclairée des lumières du progrès, une société objet de dégoût pour nos régénérateurs, bref une société placée complétement en dehors de l'hypothèse que nous discutons. Nous raisonnons sur une société qui fait abstraction de l'Evangile et de la vie future, qui se sépare sous tous rapports de l'Eglise, qui se retranche dans les pures limites de la nature et de la raison. Cette société, comme nous l'avons vu, ne peut reconnaître à l'homme d'autre fin que la jouissance sensible ni se proposer d'autre but que la richesse. Or les ordres religieux ne servent ni à l'une ni à l'autre de ces deux fins. Ils n'ont donc à ses yeux aucune raison d'être, puisqu'ils sont inutiles. Bien plus, à vouloir pousser le principe à ses dernières conséquences, ils méritent d'être exterminés comme coupables de lèse-civilisation, car non-seulement ils ne favorisent pas la fin sociale, mais ils lui font obstacle. Et de fait si le but de la société est la richesse qui sert à se procurer le plaisir et la plus grande somme possible de jouissances, qui ne le voit? la profession publique de pauvreté, de chasteté, de mortification corporelle, devient un scândale, une entrave au progrès, un attentat contre le bien commun. Et ce n'est pas nous qui tirons ces conséquences, les auteurs mêmes de cette théorie sociale les professent ouvertement. L'anglais Bentham qui, fort amoureux de la civilisation de son pays, en déduisit la morale avec beaucoup de logique, ayant établi que le bonheur n'est qu'une somme de plaisirs, range parmi les crimes de premier ordre la continence excessive, les macérations de la chair, et parmi ceux d'ordre inférieur les privations et les pratiques pieuses, le séjour par vœu dans un couvent et les pèlerinages accomplis en suite d'un vœu (1).

(1) Œuvres, t. 1, p. 39 et 320.

§ IV

PAR CE MOYEN LA SOCIÉTÉ TOMBE DANS L'ABRUTISSEMENT.

Ce n'est pas impunément qu'on viole l'ordre établi de Dieu. A l'individu prévaricateur est réservé l'enfer; à la société qui vit seulement dans le temps est appliquée une peine correspondante dans la vie présente. Quelle sera cette peine? *L'homme est puni par où il pêche* (1); c'est une menace qui concerne et les individus et les Etats. La société prétendait par ce moyen arriver à une très-haute perfection ; elle tombe au contraire si bas que sa condition devient pareille à celle des brutes. En effet qu'est-ce qui fait la brute? N'est-ce pas d'avoir pour règle unique de ses actions l'instinct sensible? Or c'est à quoi se réduit une société qui fait de la jouissance la fin dernière de l'homme. La bête tend à la jouissance; à la jouissance aussi tend l'homme de la société moderne. Que s'il est une différence à cause de la raison qui est dans l'homme, elle tourne contre lui. Car la brute incapable de se régir reçoit sa direction de Dieu qui mesure et limite ses appétits par son instinct. Tandis que l'homme destiné, grâce au don divin d'intelligence et de volonté, à remplir par lui-même en lui-même cet office, crée en lui un désordre affreux et se livre à la merci des sens que ne bride aucun frein. Un troupeau de bêtes, mettant la raison au service des sens, voilà la société séparée de Dieu et de l'Eglise. Encore si elles pouvaient au moins demeurer en repos. Mais il s'en faut bien. Elles s'agitent continuellement et se font la

(1) Sap. XI, 17.

guerre les unes aux autres: *Forêt de bêtes frémissantes.* La cause en est en ce que tous aspirent à un bien que tous ne peuvent posséder; le petit nombre seulement en jouit parce que les autres en sont privés. La richesse ne se forme que par l'accumulation au profit d'un seul, de ce qui pourrait être distribué dans le grand nombre, et cette accumulation même est le résultat de la fatigue incessante d'un grand nombre de bras. Donc pour qu'il y ait des riches dans une société, il faut qu'il y ait des pauvres; et pour qu'il y ait des hommes de jouissance, il faut qu'il y ait des hommes de peine. Vous figurez-vous la paix et le contentement qui devront régner parmi eux quand ils auront écarté toute influence religieuse, et que chacun convoitera la jouissance, par conséquent une extrême richesse! Il faudra qu'ils s'entredéchirent, et là où ils ne le pourront, ils attendront en frémissant l'heure propice. Tel est le sort d'une société dont les membres,

seguendo come bestie l'appetito,

ne reconnaissent plus la loi de l'esprit.

LIVRE TROISIÈME

Des droits de l'Eglise en face de l'Etat

CHAPITRE I[er]

DU DROIT DE L'ÉGLISE RELATIVEMENT A LA POSSESSION DES BIENS TEMPORELS.

Comme toute collection d'hommes, ainsi et à plus forte raison, l'Eglise a le droit de posséder, car l'Eglise se compose d'individus, et son titre d'existence est bien plus fort que celui de toute autre société humaine.

Ce n'est pas seulement par rapport à la vie présente que l'homme doit se perfectionner, c'est aussi relativement à la vie future. Les intérêts de la vie future sont pour lui infiniment plus importants que les intérêts de cette terre. Il faut donc que la religion dont c'est le devoir de promouvoir ces intérêts soit pour l'homme d'une gravité suprême et plus indispensable que le vivre, le vêtement, etc. par lesquels il pourvoit aux plus pressantes nécessités de sa vie physique. Si, dépourvu de ces moyens matériels, il ne peut atteindre le but secondaire de sa vie, privé de religion, il manque sa fin dernière et s'éloigne de ce bien qui donne à tous les autres biens leur valeur.

Or l'homme est fait de Dieu pour vivre en société. La sociabilité est un caractère dont l'homme ne peut se dépouiller et qui instinctivement se traduit en acte avant même qu'il sache s'en rendre compte. Donc l'homme est fait pour pratiquer la religion socialement, s'il est vrai que dans tout individu le mode d'agir suit le mode

d'être. La société religieuse même purement naturelle n'est donc pas une chose arbitraire et indifférente pour l'homme, elle est un fruit spontané de sa nature qui est sociable.

Par l'ordre surnaturel, cette tendance n'est ni détruite ni refoulée; elle est au contraire ennoblie et mieux développée. La religion révélée se présente à l'homme sous forme de société parfaite avec des rites et des sacrements communs, des assemblées et des jours de fête, une communion de prières et de mérites, une hiérarchie très-bien établie, une distinction parfaite entre gouvernants et gouvernés. Un seul Chef suprême régit, enseigne et conduit le grand corps de cette divine société; sous lui les Evêques président en chaque pays à un peuple entier; et les groupes particuliers de fidèles sont commis à la sollicitude de pasteurs inférieurs qui forment comme le dernier anneau de cette chaîne d'or qui joint et noue le peuple chrétien au Vicaire de Dieu. A ces diverses classes de ministres sacrés, il faut ajouter les ordres religieux qui forment comme une milice aguerrie, et qui, prêts aux commandements du Chef suprême, constituent avec leurs cloîtres comme autant de citadelles pour défendre la vérité contre les assauts du vice et de l'erreur.

Cette société, quoique spirituelle par son but, est néanmoins corporelle quant aux parties qui la composent et aux moyens dont elle a besoin pour remplir ici-bas sa mission. D'hommes elle est formée, et elle se sert, dans son action, d'éléments humains. Ce sont des hommes qui la gouvernent et remplissent les différentes fonctions du sacerdoce. Matériels sont les édifices sacrés, les instruments et l'appareil du culte externe, les ustensiles et l'ornementation des temples, les décors pour les fêtes et les solennités religieuses, la pompe et la magnificence visibles dont veut être accompagnée, pour apparaître et resplendir convenablement à nos yeux, l'auguste dignité

du divin sacrifice. A l'ordre matériel appartiennent aussi les dépenses que requièrent et l'éducation des jeunes clercs dans les séminaires et les colléges et l'enseignement , les missions parmi le peuple et les chaires, les bibliothèques nécessaires pour fournir de science sacrée et profane ceux qui doivent être les maîtres des âmes par la prédication, les juges des consciences au tribunal de la pénitence, les oracles vivants de la loi de Dieu. Ajoutez à cela les secours et l'assistance prêtés aux pauvres, aux veuves, aux orphelins, aux vierges consacrées, à la vertu exposée, aux malades, aux prisonniers, à toute espèce d'indigents, toutes choses dont Jésus-Christ a voulu faire une partie principale de la religion et du culte qui lui est dû.

Donc la société divine qui est l'Eglise, encore que sa fin soit spirituelle, néanmoins, parce qu'elle est formée d'hommes et qu'elle agit sur les hommes, a un indispensable besoin de moyens matériels pour remplir sa charge et atteindre sa fin. Elle a donc un droit naturel et essentiel à user de ces moyens, à se les procurer, à les tenir en sa possession, s'il est vrai que l'obligation d'atteindre sa fin emporte avec soi le droit de se procurer les moyens nécessaires et utiles pour l'obtenir. « L'Eglise, dit sagement le comte della Motta (1), a été établie par Jésus-Christ sous forme de société publique et de royaume visible; c'est de foi contre les protestants. Elle reçut assurément de Jésus-Christ le droit d'exister et de se développer dans le monde, et ce droit, les hommes ne peuvent ni le lui conférer ni le lui enlever. Ce corps social vivant sur terre éprouve des besoins, est sujet aux vicissitudes des choses, comme toute autre personne morale ou tout autre corps social qui vit sur la terre. Jésus-Christ

(1) Teorica dell'istituzione del'matrimonio.

donc, avec le droit et le devoir d'exister, de se conserver et de se dilater, lui donna le droit aux choses terrestres nécessaires à sa vie terrestre. » Mais comme l'Eglise a dans le monde une existence qui n'est ni transitoire ni précaire, qui doit au contraire demeurer et durer jusqu'à la fin, il faut sussi que permanente et durable soit la possession des moyens qui, tout matériels qu'ils soient, sont requis néanmoins pour que cette existence se maintienne et agisse en conformité avec sa fin. Autrement, si ce droit ne portait que sur les biens meubles, sans permanence de domaine, il faudrait dire qu'il est conforme à la nature et au plan divin que l'Eglise soit dépourvue de cette providence qui est commune à toute société et à tout homme par rapport à leur avenir. Seule l'Eglise serait privée du droit de se mettre à l'abri des caprices du hasard et de la mobile volonté de l'homme quant à la possession des moyens et des secours nécessaires à sa vie et à son action sur l'humanité.

Un législateur à *la moderne* voulant faire preuve de sagesse parlementaire émit devant les Chambres de Turin cette proposition : « *La propriété collective* (des institutions ecclésiastiques) *n'est pas une vraie propriété, parce que l'être moral repose sur une disposition émanant de la loi civile* (1). » C'est sur la même raison que s'appuyèrent aux Cortès espagnoles d'autres législateurs de la même trempe qui voulaient ravir à l'Eglise ses biens (2). Mais qu'il nous suffise de faire cette question : Si l'Eglise, parce qu'elle est un être moral, n'a pas de soi le droit de posséder, comment l'Etat qui en définitive n'est qu'un être moral non plus a-t-il ce droit ? Bien plus, comment peut-il le conférer aux autres ?

(1) Atti ufficiali 14 Febb. 1852.

(2) Voir *Les gémissements de l'Eglise d'Espagne.*

Le droit de posséder résulte du droit que l'on a d'exister et de se conserver l'existence. Donc tout être (physique ou moral, n'importe) a ou n'a pas le droit de posséder selon qu'il a ou n'a pas le droit d'exister et de se conserver. Si donc l'Eglise a véritablement le droit d'exister et de se conserver, elle a véritablement aussi le droit de posséder. Pas n'est besoin qu'elle le reçoive de l'Etat. En effet il saute aux yeux que de l'autorité seule d'où vient et dont dépend le droit d'exister, vient et dépend aussi le droit de posséder; or ce n'est pas de l'Etat, mais de Jésus-Christ que l'Eglise a reçu le droit d'exister par tout le monde et de maintenir son existence. En formant son Eglise, Jésus-Christ ne lui a pas imposé d'obtenir de Tibère ou des autres rois la permission d'exister et de vivre. Il ordonna aux Apôtres de prêcher l'Evangile à tous les hommes, et, en vertu de l'universel et absolu domaine qu'il tenait de son Père, d'agréger à son Eglise tous les croyants de l'univers. « *A moi a été donnée toute puissance au ciel et sur la terre; allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé* (1). » Telle est la formule employée par Jésus-Christ instituant l'Eglise pour tout le monde et par conséquent pour chaque pays. Il n'y est fait mention ni de princes, ni de parlements, ni d'avocats voltairiens, ni de médecins incrédules, ni de personne de ceux qui prétendent chaque jour régler l'Eglise de Dieu. Le pouvoir qui est donné aux Apôtres et à leurs successeurs d'annoncer l'Evangile partout, de former les fidèles, de les amener à la pleine observation de tous les commandements de Jésus-Christ et par conséquent d'établir la société, *être moral,* qu'il a prescrite, ce pouvoir nous est

(1) Matt. xxviii, 18-20.

représenté comme un effet et une conséquence de son propre pouvoir sur tout le créé.

Il résulte donc que pour l'Eglise le droit d'existence et de vie est un droit divin, indépendant de tout pouvoir humain, qu'elle peut et doit l'exercer malgré n'importe quelle opposition qui pourrait lui être faite. Tel est aussi et par conséquent son droit de posséder, lequel, je le répète encore, jaillit précisément du droit qu'elle a d'exister et de se conserver en vie.

Ainsi par le fait l'ont compris les apôtres et leurs successeurs dans les trois premiers siècles de persécution. En effet de même que partout ils fondèrent, et propagèrent partout l'Eglise non-seulement sans permission du pouvoir politique mais même malgré la défense impériale, ainsi malgré la même défense ils commencèrent à posséder.

Un corps moral ne recevrait de l'Etat le droit de posséder qu'autant que celui-ci implicitement ou explicitement l'aurait constitué et pourrait le dissoudre. Mais jamais il n'en sera ainsi de la société religieuse même purement naturelle, car ce n'est pas de l'Etat que le citoyen reçoit le droit de professer la religion ; l'Etat par lui-même ne peut lui imposer une religion. S'il proscrit l'hérésie et l'erreur, cela vient de ce qu'étant soumis à l'Eglise, il lui prête sa force matérielle pour l'aider à se défendre. Les devoirs de l'homme envers Dieu sont les premiers et les plus intimes de ses devoirs ; la pratique de ces devoirs ne peut donc aucunement dépendre d'un pouvoir dont c'est la nature d'assurer et de faciliter par les moyens extérieurs l'exécution du plan de Dieu. Et qu'on ne dise pas que cette dépendance ne se rapporte qu'à la forme extérieure publique, car la forme suit la nature de l'être qui la reçoit, or la nature de l'homme, laquelle est sociable, le pousse à former une société dans l'ordre religieux. Il surgit donc spontanément dans cet

ordre un pouvoir religieux proportionné ayant le droit de régler les actes et ies manifestations du culte. Les personnes qui en sont revêtues constituent l'ordre sacerdotal. Et c'est peut-être pour cela que les associations politiques des premiers temps furent théocratiques parce que dans la tendance de l'homme à se former en société, ce fut cette première classe de devoirs qui se développa plus vigoureusement, et, au sein de la confusion des éléments humains, domina tous les autres.

Ce qui produit et règle toutes les relations, met de l'harmonie entre tous les pouvoirs et les différentes branches d'activité des êtres raisonnables, c'est la fin. Par conséquent s'agit-il d'une association politique, d'une union d'efforts individuels à l'effet d'atteindre un but spécial, partie intégrante du but de la société, cette association est incontestablement dans la dépendance naturelle de l'Etat, et partant son existence, ses droits, ses opérations doivent être dirigés et réglés par lui au point de vue de l'ordre public, pour favoriser, sans lui nuire, l'intérêt commun. Et partout où l'Etat remarquerait que l'une de ces associations, soit par elle-même, soit en raison d'abus survenus, est préjudiciable au bien commun, il a le droit et parfois même le devoir ou de la dissoudre, ou de la limiter, ou de la soumettre à une nouvelle réglementation. Mais telle n'est pas l'Eglise. Sa fin dépasse, non-seulement l'ordre politique, mais tout l'ordre naturel : c'est la sanctification des hommes dans la vie présente, et dans la vie future la vision béatifique de Dieu, par la grâce de Jésus-Christ Rédempteur. Cette fin est absolument indépendante du but de l'Etat qui est la prospérité temporelle restreinte aux pures limites de la nature. Puis donc que la fin et l'existence de l'Eglise sont en dehors de l'Etat, que celle-ci doit être permanente et celle-là obtenue même abstraction faite de l'Etat, et, au besoin, contrairement même à l'Etat, on voit aisément que l'Eglise

est complètement autonome, *sui juris*, enrichie de pouvoirs et de droits indépendants. Répétons-le encore : si l'homme est religieux, catholique surtout, non par le bon plaisir de l'Etat, mais par droit de nature et en vertu d'une disposition divine; si la société religieuse est ontologiquement antérieure à l'Etat et si l'Eglise tire son origine et son droit d'exister, de se conserver, non pas de l'Etat, mais de la seule autorité de Jésus-Christ; si le droit d'atteindre la fin emporte avec soi le droit de se procurer les moyens qui peuvent y conduire, d'en user, de les avoir d'une manière permanente, si les biens temporels sont les éléments utiles ou indispensables pour que l'Eglise existe et demeure dans l'humanité, c'est une chose claire, et nul n'y contredira, qu'elle a un droit naturel et divin à acquérir ces biens par les voies légitimes, à pouvoir en user et en disposer conformément à sa fin sans qu'aucun pouvoir humain puisse y mettre obstacle.

Mais nous n'avons pas besoin de raisonnements : le fait constant et universel démontre assez que c'est une loi de la nature. Depuis que le monde est monde, le sacerdoce de tous les temps, de tous les lieux, de toutes les religions, a exercé ce droit de propriété en vue de sa subsistance et des dépenses du culte; et ce droit tous les peuples l'ont toujours regardé comme sacré. Les Egyptiens, au témoignage d'Hérodote (1) et de Diodore de Sicile (2), avaient partagé leur pays en trois parts; la première formait la propriété de la caste sacerdotale : elle servait aux sacrifices et à l'entretien des prêtres. Et cette propriété, tel en était le caractère d'inviolabilité, que Joseph, au temps de la famine, lorsqu'il força tous les

(1) L. XI, n. 37.
(2) L. I, sec. 2.

Egyptiens à vendre leurs terres au Pharaon, fit pourtant une exception pour celles des prêtres par égard à la religion (1). Il en était de même pour les Chaldéens et les Perses; ils avaient à peu près le même droit par rapport au sacerdoce dont les possessions étaient exemptes d'impôts et de charges. Telle était pareillement la condition des propriétés des Druides dans les Gaules à ce que rapporte César (2). Il suffit, pour la Grèce, de rappeler le temple d'Apollon à Delphes : ses immenses richesses étaient très-connues, et l'on en commettait la garde et la défense à l'assemblée des Amphictyons qui s'obligeaient par le serment suivant : « Si des hommes impies essaient de ravir les richesses d'Apollon, nous promettons et jurons de les combattre, eux et leurs complices, de la voix, des mains et des pieds. » Chez les Romains, celui qui ravissait des biens sacrés était puni comme parricide : ainsi la loi des Douze Tables (3). Les prêtres et les lévites du peuple juif, outre les cités qu'on leur avait données pour y habiter et les pâturages voisins des villes pour y faire paître leurs troupeaux, percevaient la dîme de tout ce que les autres propriétaires avaient récolté; si bien qu'au dire de Philon (4) ils étaient les plus riches de la nation.

Par là on voit que la possession des biens temporels affectés au culte est un fait général, constant, très-ancien, respecté de tous les peuples civilisés ou barbares. Mais un fait général, qu'est-ce autre chose qu'une loi voulue et imposée par la nature? Le consentement unanime des

(1) Gen. XLVII, 22.

(2) Commentar., l. VI, n. 14.

(3) *Sacrum sacroque commendatum qui direpserit rapueritque, parricida esto.* Cicer. De Legibus II, 9.

(4) De Præmiis Sacerdotum, p. 830 et suivantes. (Voyez à ce sujet *Mamachi* qui examine par le menu tout ce que les prêtres et les lévites possédaient chez les Hébreux.)

peuples doit être regardé comme une loi de la nature (1). Est-ce autrement que nous déterminons les lois du monde physique ?

Mais peut-être que Jésus-Christ dans l'institution de son Eglise a voulu déroger à cette loi naturelle et faire à ses ministres une obligation positive de ne posséder rien ? Non. Jésus-Christ eut une bourse commune que saint Augustin appelle le *trésor de ce premier noyau de l'Eglise.* Les apôtres recevaient le prix des champs que les premiers convertis vendaient, et le leur offraient. A entendre saint Paul, il est juste que celui qui sert à l'autel vive de l'autel ; ajoutant ensuite que ce n'est pas merveille si ceux qui ont semé les biens spirituels parmi les chrétiens aient part à leurs biens temporels, il donne cela comme une disposition divine (2). Dans les trois premiers siècles où non moins que les prédicateurs évangéliques, les simples fidèles mêmes avaient à craindre pour leur vie, l'Eglise de toute manière s'étudiait à s'assurer la possession de biens stables. Il suffit de rappeler le fait de saint Marcel qui engagea sainte Lucine, noble dame romaine, à instituer pour son héritière l'Eglise de Dieu. Et notez bien que dans ce temps de persécution violente les édits des empereurs défendaient à l'Eglise de posséder quoi que ce soit, parce qu'elle formait une association non reconnue, prohibée même par l'Etat. Néanmoins il est certain que l'Eglise, en dépit de cette injuste prohibition des lois possédait des

(1) *Omni in re consensus omnium gentium lex naturæ putanda est.*

(2) *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus ?... Nescitis qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant ? Ita et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere.* 1 Cor. IX, 11, 13, 14.

biens considérables. C'est ce qui ressort très-clairement, à défaut de toute autre preuve, des lois par lesquelles Constantin à peine converti ordonna la restitution des biens ecclésiastiques qui se trouvaient aux mains du fisc ou des particuliers. Voici en quels termes il fit cette injonction à Anolinus, proconsul d'Afrique : « Telle est notre bonté que nous voulons que ce qui appartient de droit à autrui non-seulement ne soit pas disputé, mais soit restitué. Aussi, nous ordonnons que tout ce qui appartenait jadis à l'Eglise catholique des chrétiens, soit dans les cités, soit en tout autre lieu, et qui est encore maintenant détenu par les Décurions ou quelque autre personne, soit immédiatement rendu à leurs Eglises. Car c'est notre volonté que ce qui était possédé auparavant par les Eglises mêmes, leur soit rendu en droit de propriété. Voyant donc la prescription très-formelle de notre commandement, votre dévotion fera en sorte que, soit les jardins, soit les maisons, soit quelque autre chose que ce soit ayant appartenu de droit à ces Eglises, tout cela leur soit restitué le plus tôt possible (1). »

A dater de ce moment l'Eglise commença à posséder dans toutes les parties du monde, publiquement et pacifiquement, non-seulement des biens meubles, mais des biens im-

(1) *Est hic mos bonitatis nostræ ut ea quæ ad jus alienum pertinent, non modo nulla inquietudine affici sed etiam restitui velimus. Quapropter jubemus... si quæ ex illis, quæ ad Catholicam Christianorum Ecclesiam per singulas civitates aut in aliis locis pertinebant, et nunc a Decurionibus aut quibuslibet aliis detineantur, ea confestim restitui ipsorum Ecclesiis. Quandoquidem volumus, ut quæ ipsæ Ecclesiæ antea possederant, juri earum restituantur. Cum ergo perspiciat Devotio Tua hujus nostræ jussionis manifestissimum esse præscriptum, operam dabis, ut sive horti, sive domus, sive quodcumque aliud ad jus ipsarum Ecclesiarum pertinuerint, cuncta illi quantocius restituantur.* Euseb. H. E., l. x, c. v.

meubles de tout genre. Les adversaires ne le contestant pas, nous nous abstiendrons de le prouver.

Mais ce qu'il est important de rappeler, c'est que l'Eglise a toujours regardé comme un sacrilége les attentats à la propriété sacrée, attentats qu'elle n'a cessé de frapper de ses anathèmes. Et en vérité il n'en pouvait être autrement. Car si, comme nous l'avons prouvé, l'Eglise a le droit de posséder, et si les droits de l'Eglise sont sacrés parce qu'ils sont les droits mêmes de Jésus-Christ son chef, violer ce droit, c'est faire un vol, et un vol en chose sainte.

Que si nous consultons à ce sujet les Pères, les Papes, les Conciles et particuliers et généraux, nous verrons qu'il n'y a qu'une voix pour affirmer que les violateurs de la propriété ecclésiastique sont des usurpateurs sacriléges, et qu'ils encourent comme tels le jugement de Dieu et l'excommunication de l'Eglise. Rapportons seulement le texte du concile de Trente : « Si quelque ecclésiastique ou laïque, de quelque dignité qu'il soit, fût-il même empereur ou roi, est assez dominé par l'avarice, racine de tous les maux, pour oser convertir à son propre usage et usurper par soi-même ou par autrui, par force ou par menaces, même par le moyen de personnes interposées soit clercs, soit laïques, ou par quelque artifice et sous quelque prétexte et couleur que ce soit, les juridictions, biens, cens et droits, les fruits, émoluments et quelques revenus que ce puisse être, de quelque église ou quelque bénéfice séculier ou régulier, monts de piété et de quelques autres endroits pieux que ce soit, qui doivent être employés aux nécessités des desservants et des pauvres ; ou pour empêcher par les mêmes voies que lesdits biens ne soient perçus par ceux auxquels de droit ils appartiennent ; qu'il soit soumis à l'anathème jusqu'à ce qu'il ait entièrement restitué à l'Eglise et à son administrateur ou au bénéficier lesdites juridictions, biens, objets, droits, fruits et revenus dont il se sera emparé ou qui lui seront advenus de quelque

manière que ce soit, même par donation de personne supposée; et qu'il en ait ensuite obtenu l'absolution du Pontife Romain (1). »

Telle est la sentence portée par l'Eglise en vertu du pouvoir à elle conféré par Jésus-Christ, et qui vaut perpétuellement contre les profanes usurpateurs des biens sacrés. Qu'ils y pensent ceux qui se sentent poussés par l'infernale cupidité. Mais comme ces sortes de personnes se laissent peu toucher de la crainte des peines spirituelles, attendant d'en expérimenter les effets quand elles ne pourront plus y remédier, qu'elles écoutent au moins ce que disait le pieux empereur Charlemagne relativement aux peines temporelles dont Dieu châtie d'habitude les princes et les royaumes qui envahissent les biens d'Eglise. Dans la diète générale de Worms il s'exprime ainsi: « Nous sommes persuadé que bon nombre de royaumes et leurs rois sont tombés pour avoir dépouillé les Eglises, pillé, ravi, aliéné leurs biens, pour les avoir enlevés aux évêques et aux prêtres et, ce qui est pis, pour les avoir arrachés aux Eglises de ceux-ci afin de les distribuer aux soldats. Aussi ne furent-ils *ni forts à la guerre, ni stables*

(1) *Si quem clericorum vel laicorum, quacumque is dignitate, etiam imperiali aut regali præfulgeat, in tantum malorum omnium radix cupiditas occupaverit, ut alicujus ecclesiæ, seu cujusvis sæcularis vel regularis beneficii, montium pietatis aliorumque piorum locorum jurisdictiones, bona, census ac jura, fructus, emolumenta seu quascumque obventiones, quæ in ministrorum et pauperum necessitates converti debent, per se vel alios, vi vel timore incusso, seu etiam per suppositas personas clericorum aut laicorum seu quacumque arte aut quocumque quæsito colore in proprios usus convertere, illosque occupare præsumpserit, seu impedire, ne, ab iis ad quos jure pertinent percipiantur; is anathemati tamdiu jaceat, quamdiu jurisdictiones, bona, res, jura, fructus et redditus quos occupaverit, vel qui ad eum quomodocumque, etiam ex donatione suppositæ personæ, pervenerint, Ecclesiæ, ejusque administratori seu beneficiato integre restituerit ac deinde a Romano Pontifice absolutionem obtinuerit.* Sess. XXII, c. XI de Ref.

dans la foi, ni victorieux dans les combats... Pour nous, évitant tout cela nous ne voulons ni faire ces choses, ni y prêter notre consentement, ni donner ce mauvais exemple à nos fils et successeurs; mais dans toute la mesure de notre puissance et de notre pouvoir nous entendons les leurs défendre et nous les exhortons fortement à ne point commettre ce crime non plus qu'à donner leur consentement à qui voudrait le commettre (1). »

Ce prince eut un règne prospère, il fut grand; la gloire de son nom durera autant que les siècles. Mais cette grandeur, c'est son respect pour Dieu et l'Eglise qui la lui a méritée. Celui qui suit une autre voie aboutira infailliblement à un terme désastreux et laissera immanquablement à sa postérité un triste héritage d'avilissement et de malheurs.

---

(1) *Novimus multa Regna et Reges eorum propterea cecidisse, quia Ecclesias spoliaverunt, resque earum vastaverunt, abstulerunt, alienaverunt vel dissiparunt, Episcopis et sacerdotibus, atque, quod magis est, Ecclesiis eorum abstulerunt et pugnantibus dederunt : quapropter nec fortes in bello, nec in fide stabiles fuerunt, nec victores extiterunt... Quæ omnia vitantes, nec talia facere, nec consentire, nec infantibus aut successoribus exemplum dare volumus, sed quantum valemus et possumus prohibemus contestamurque ne talia faciant, vel facere volentibus consentiant.* Capitul. reg. Franc., t. 2, col. 190.

CHAPITRE II

DISCUSSION D'UN ARGUMENT APPORTÉ PAR LES LIBÉRAUX POUR APPUYER LA LIQUIDATION DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

Il s'agissait aux Chambres italiennes de décréter de confiscation les biens ecclésiastiques.

Veut-on connaître l'argument invoqué par ces législateurs? Le voici dans toute sa simplicité : L'Etat a droit de supprimer l'être moral; l'être moral supprimé, l'Etat a droit de s'en approprier les biens, car il est héritier légitime puisqu'il s'agit de biens vacants. Or c'est ce que fait la loi proposée, donc cette loi est très-juste (1).

(1) Que telle ait été la substance des preuves invoquées, c'est ce que reconnut Mirabelli dans son discours au Sénat : « L'honorable rapporteur de la Commission, dit-il, dans une savante relation qu'il a écrite avec une rapidité prodigieuse, a démontré que l'Etat, en des circonstances déterminées de fait et de condition sociale, a droit de supprimer la personne morale... Il a démontré, de plus, que, la personne morale supprimée, et le propriétaire défunt, c'est l'Etat qui hérite, les héritiers naturels faisant défaut. » Atti uff. Senat. del Regno. Sedut. degli 8 Agost. 1866.

Ayant ainsi reproduit l'argumentation du rapporteur, Mirabelli n'osa pas concéder en général « que l'Etat a le droit de succéder à toutes les personnes morales qu'il supprime; » mais il l'admit pour l'être moral ecclésiastique en en donnant cette sublime raison : « l'Eglise, dit-il, fut pendant très-longtemps intimement unie à l'Etat, jusqu'à ce que, par sa faute (bien entendu), cette union vint à se briser. Or le patrimoine ecclésiastique se forma justement pendant la période d'union; et partant il doit être regardé

L'argument n'est pas nouveau. C'était déjà celui des fermiers dont l'Evangile dit qu'ayant aperçu le fils de leur maître ils se dirent entre eux : « *Celui-ci est l'héritier, venez, tuons-le et nous aurons son héritage* (1). » Et il ne faut pas croire que c'est une simple parabole : l'histoire rapporte que Tibère, Caligula, Néron et ces autres monstres qui furent sous le nom d'empereurs le fléau de l'univers, trouvèrent eux aussi l'expédient de supprimer de temps à autre quelques riches propriétaires pour s'en déclarer les héritiers. Mais pour vieux que soit l'argument, il n'en est pas moins très-bon, il est même le seul que puissent invoquer les malfaiteurs.

Seulement le rapporteur de la loi a négligé de prouver, ce qu'il aurait dû faire, sa double affirmation : que l'Etat peut supprimer l'être moral, et que par le fait de cette suppression il en devient l'héritier légitime. Chose impossible, car ces deux propositions sont inadmissibles. Notre

comme appartenant à l'Etat avec destinations religieuses. L'Etat, d'après cela, a donc le droit de le liquider, et, dans cette opération, de s'en approprier une partie. »

Mais l'honorable Sénateur ne s'est pas aperçu qu'avec son raisonnement on pouvait arriver à la même conclusion relativement au droit de l'Eglise sur les biens de l'Etat. En effet, si, pendant l'étroite union des deux sociétés, tout ce que put acquérir l'Eglise dut être regardé comme le patrimoine de l'Etat avec destination religieuse, on doit dire également que tout ce que put acquérir l'Etat doit être tenu comme patrimoine de l'Eglise avec destination civile. En conséquence, puisqu'on donne à l'Etat le droit de liquider les biens de l'Eglise, on devra reconnaître aussi à l'Eglise le droit de liquider les biens de l'Etat. Nous ne voyons pas pourquoi l'on admettrait la première chose, tout en rejetant la seconde ; car l'Eglise est comme l'Etat, une véritable société parfaite ayant tous les droits qui résultent de la nature de société parfaite. Soit, reprendra l'honorable Sénateur, mais l'Etat a la force en mains, et elle fait défaut à l'Eglise. A la bonne heure. Voilà qui tranche définitivement la controverse ; il fallait donc le dire dès le commencement et nous épargner un sophisme inepte.

(1) Matt. xxi, 38.

siècle qui vante si haut la liberté d'association devrait bien comprendre que parmi les droits innés de l'homme, droits que la société ne peut annuler, qu'elle est même obligée de reconnaître et de protéger, on compte celui de s'associer et de réunir ses efforts pour atteindre un but honnête. Voilà l'être moral, que la société civile, être moral elle-même, doit respecter, proportion gardée, comme la personnalité humaine, personnalité que nul en se faisant citoyen ne veut abdiquer, mais entend plutôt mettre à l'abri de la violence sous la protection des pouvoirs publics. Ainsi l'être moral résulte du droit naturel qu'a tout homme d'user librement de sa propre activité, sans nuire à autrui ; et l'Etat qui ne lui donne pas l'existence, ne peut non plus la lui enlever. Il n'y a guère que le motif de sa propre défense qui pourrait conférer à l'Etat ce droit, si l'être moral dont il s'agit menaçait, par exemple, son existence, ou contrariait sa fin. Mais alors nous sortirions de la question, car il ne s'agirait plus d'une association dont le but est honnête, mais d'une association malfaisante. Ce que nous venons de dire doit s'entendre de l'être moral naturel ; à combien plus forte raison de l'être moral ecclésiastique dont le principe est plus haut : l'être moral ecclésiastique appartient au corps de l'Eglise, fait partie intégrante de son organisme, est un instrument de son action. Il a son origine en elle et pour elle ; il vit de sa vie, est informé du même principe vital. Que fait ici l'Etat? Comment pourrait-il bien s'arroger le droit de détruire une existence qui ne dépend pas de lui? L'Eglise fondée de Dieu immédiatement est d'origine divine. Etablie comme royaume de Jésus-Christ, elle a des droits divins. Et cette qualité d'origine et de droits, elle la communique et l'étend à toutes les parties organiques qui forment son développement et à toutes les personnalités particulières qu'elle engendre dans son propre sein. Elle seule donc, qui fait naître ces institutions particulières en leur don-

nant de sa propre vie, peut les détruire en leur retirant son influence vivificatrice.

Mais au moins, demandera-t-on, le droit de défense affirmé plus haut, relativement aux êtres moraux d'ordre purement naturel, sera-t-il reconnu ici à l'Etat? Cette question, répondrons-nous, repose sur une absurde supposition, sur la supposition qu'un être moral créé par l'Eglise puisse comme tel tendre à une fin malhonnête et nuire au bien-être de la société. Les détracteurs même les plus acharnés des ordres religieux n'osent la produire, et ils se rejettent sur la condition des temps qui est changée et sur la décadence des mœurs primitives. Mais qui peut en juger sinon l'Eglise? Elle seule peut décider avec autorité de l'opportunité de ce qui touche à la morale et à la religion des peuples; et seule elle peut s'opposer aux abus existants, s'il en est, par la réforme, et, où il le faudrait, même par l'abolition.

Mais, répliquera-t-on, s'il ne peut leur enlever l'existence, au moins l'Etat peut-il refuser à ces êtres moraux la reconnaissance juridique et la protection des lois. En agissant ainsi il ne fait aucune injustice, il refuse simplement une faveur, et certainement il ne doit pas se croire obligé à accorder une faveur. Mauvaise raison : car c'est une injustice manifeste de refuser à autrui ce qu'on est tenu de lui accorder. Dès lors que le droit d'association est naturel à l'homme, l'Etat ne peut dénier à l'être moral qui en résulte la protection des lois, car il est tenu comme tel à reconnaître et à garantir tous les droits des citoyens. A plus forte raison si ce droit se trouve, dans un peuple catholique, en vertu de la divinité de la religion qu'il professe élevé à un ordre supérieur, dont cet être moral fait partie ! Ce qui a d'autant plus de valeur pour l'Italie qu'elle s'est obligée par le premier article du Statut à reconnaître pour seule religion la religion catholique, apostolique et romaine. Qu'est-ce en effet que reconnaître

une religion dont l'essence est d'être une société, sinon reconnaître non-seulement ses dogmes et sa morale, mais encore sa discipline, ses droits, son organisme et les institutions qui l'aident à atteindre sa fin?

Que si l'Etat n'a pas le droit de supprimer l'être moral, beaucoup moins a-t-il le droit de s'en approprier les biens. De même que la personnalité de l'être moral résulte de l'épanouissement et comme de la fusion des personnalités particulières des êtres physiques qui le composent, ainsi en est-il de tous les droits qui dérivent de cette personnalité. C'est pourquoi l'être moral étant légitimement dissous, ces droits ne périssent pas entièrement; mais, pour les matières dans lesquelles ils seraient divisibles, ils reviennent naturellement aux parties qui composaient le tout. Si donc on vient à dissoudre légitimement l'être moral, la propriété, qui est incontestablement un droit divisible, retourne de sa nature aux sociétaires, et ceux-ci en sont les héritiers naturels. Le seul cas où cela n'a pas lieu, c'est lorsque la propriété ne provient pas des membres mêmes de l'association, mais d'ailleurs, et qu'elle a été établie pour une fin à laquelle l'être moral seul pouvait tendre. Elle est alors dévolue au chef de cette association pour qu'il la fasse servir à une fin qui soit le plus possible analogue à la première. C'est notre cas; la propriété ecclésiastique a été fondée par de pieux donateurs pour une fin religieuse; et partant, au cas d'extinction légitime de l'être moral auquel elle a été destinée, elle appartient au chef de la religion, au Pape, et sous lui aux évêques qui sont de sa communion. Avec cela comment ose-t-on dire encore que l'Etat, faute d'héritiers naturels, prend possession du patrimoine de l'être moral ecclésiastique? L'Eglise est-elle donc détruite par tout l'univers? Le Pape a-t-il donc cessé d'être le modérateur suprême de cette divine société, et l'Etat lui a-t-il succédé? Au surplus l'être moral ecclésiastique fait partie de l'Eglise et pos-

sède au nom de l'Eglise. La partie faisant défaut, le tout subsiste, et le possesseur subalterne venant à manquer, reste le possesseur principal. Comment donc les biens qui ont une fois appartenu à un ordre religieux quelconque, peut-on les déclarer vacants? Sont-ils donc vacants les biens de celui qui meurt en laissant vivante toute sa parenté?

Mais c'est peine perdue de réfuter leurs sophismes: s'ils pèchent, ce n'est pas par ignorance, c'est par malice. Ils ne veulent ni d'Eglise, ni de Jésus-Christ, et beaucoup moins du Pape. « La Papauté, disait l'un des leurs en plein Sénat, est une institution séculière voilée d'apparences religieuses (1). » Ils ont bien juré, c'est vrai, l'observation du Statut, mais pour eux, le serment est un vain jeu de paroles. Ils haïssent la religion, et la fatiguent par de continuels assauts parce qu'ils pensent la détruire. Le chevalier Albéri l'a remarqué avec beaucoup de sagesse: « Le mouvement antireligieux qui a inspiré et conduit

(1) Atti uff. Senato del Regno, n. 75, p. 246.

Elles sont vraiment incroyables les sottises que ce sénateur a débitées : pour en donner un exemple, il affirme que la Papauté « dans son principe (avant qu'elle ne dégénérât) fut une grande conception des peuples latins. » Voilà sa science historique. Il dit ensuite (spécimen de sa connaissance en droit) que « la personne morale n'est qu'une idée, » qu'elle est « un non-être et que *non entis nullæ sunt proprietates.* » Mais si la personne morale est un non être et partant incapable de posséder, comment se fait-il que la société (l'Etat), qui au fond n'est qu'une personne morale, non-seulement est en soi capable de posséder, mais de plus, selon le docte Sénateur, peut conférer aux autres personnes morales l'aptitude à posséder? D'où lui vient cette consistance? Elle ne peut assurément lui venir que de la personnalité des individus qui la composent. Or cette personnalité si féconde a-t-elle donc été épuisée dans la formation de l'Etat? A-t-elle donc fait le sacrifice entier de soi, de sorte qu'il ne lui reste plus une parcelle de droit pour se développer autrement? Un disciple de Rousseau l'affirmerait peut-être; mais cette sotte théorie est la risée des libéraux eux-mêmes, qui admettent eux aussi que l'homme entre en société non pas pour dépouiller mais pour affermir davantage les droits qu'il tient de la nature.

toute la révolution italienne en est maintenant arrivé à la suppression des ordres religieux, à la confiscation des biens du clergé et au renversement de toute l'économie interne de l'Eglise. Les branches sont coupées, on attend d'aller à Rome pour déraciner l'arbre (1). » Quelle pitié! ils s'imaginent dans leur impiété qu'on peut vaincre l'Eglise par la force humaine ou au moins par la force diabolique. Mais leur persuasion ne peut rien changer à l'ordre réel tel qu'il est établi par Dieu. L'Eglise durera éternellement, c'est dans ses destinées, parce que Jésus-Christ a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles. Et si Jésus-Christ est avec l'Eglise, une force créée pourra-t-elle l'emporter sur la toute-puissance divine? Ils ne comprennent pas cela; mais au moins devraient-ils être attentifs aux leçons de l'histoire. Que de guerres, de persécutions, d'assauts de toute sorte n'eut pas à soutenir l'Eglise dans ce long cours de dix-huit siècles; et toujours elle en sortit victorieuse! Si, encore au berceau, elle dut lutter contre les maîtres du monde et en vint définitivement à bout, pensez si elle doit s'inquiéter beaucoup des pygmées qui siégent au Parlement d'Italie! Mais ils en sont arrivés à dépouiller l'Eglise, et à la tourmenter en mille manières. Et qu'importe? On peut dire de l'Eglise avec infiniment plus de vérité ce que le poète de Venosa a dit de la Rome ancienne:

Duris ut ilex tonsa bipennibus
Nigræ feraci frondis in algido,
Per arma, per cædes, ab ipso
Ducit opes animumque ferro (2).

L'Eglise dépouillée, tourmentée, persécutée gémit et ressent les coups qu'elle reçoit, car elle aussi est formée

(1) Journal de Bruxelles, n. 252.
(2) Horat. Odarum, l. IV.

d'hommes passibles et sensibles. Mais confiante dans l'assistance divine, jamais la peur ne la gagne. Grâce à l'immortel principe de vie qui l'anime, elle cicatrise vite ses blessures, refait ses forces, et sortant de la lutte plus vigoureuse, elle jette par terre l'ennemi féroce qui déjà se félicitait d'avoir remporté sur elle la victoire rêvée.

Merses profundo? pulchrior evenit.
Luctere? multa proruet integrum
Cum laude victorem (1).

Le vol décrété des biens de l'Eglise fera qu'un grand nombre de ses ministres souffriront de la misère. Il manquera aux évêques de quoi venir au secours de leur troupeau; de nombreuses familles seront privées des aumônes qu'elles recevaient; les religieux, les vierges sacrées devront mendier un pain qui interrompe misérablement leur longs jeûnes. Mais au sein de tant de privations et de misères, que d'actes de vertu n'embaumeront pas les cieux! Le courage des bons deviendra plus énergique, le zèle des ministres du sanctuaire croîtra en pureté. Quelle pieuse libéralité s'éveillera parmi les fidèles, et quelle occasion de mal faire sera retranchée aux mauvais ! Non-seulement le sacerdoce et l'Eglise poursuivront le cours de leur divine mission; mais ils sortiront plus purs et plus forts de la persécution endurée. Le dommmage qui résultera de cette injuste spoliation, à le voir des yeux de la foi, ne sera pas pour l'Eglise. Savez-vous pour qui il sera? pour les ravisseurs eux-mêmes.

D'abord ils encourront la malédiction de Dieu exprimée dans l'anathème qui les frappe. Il importe peu qu'ils n'y croient pas, eux qui ne croient pas à Dieu. Nous ne rap-

(1) Ibid.

pelons pas ces choses pour leur imprimer une épouvante salutaire et les amener à résipiscence. Nous savons bien que c'est peine perdue ; l'impie parvenu au fond de l'abîme, méprise. Mais nous voulons poser le fait en lui-même, objectivement, pour le bien de ceux qui sont fidèles ou au moins peuvent encore se repentir. L'anathème contre les usurpateurs des biens de l'Eglise a été fulminé par nombre de conciles généraux, spécialement par le concile de Trente. Nous ne pouvons mieux faire comprendre la nature et les suites de cet anathème qu'en rapportant les malédictions portées par l'Eglise contre les perturbateurs des vierges consacrées à Dieu, et les ravisseurs de leurs biens. Ces malédictions se lisent dans le pontifical romain au chapitre : *De benedictione et consecratione Virginum*, et voici dans quels termes : « Par l'autorité du Dieu tout-puissant et des bienheureux Pierre et Paul ses apôtres nous défendons fermement et avec menace d'anathème de détourner du service de Dieu auquel elle se sont assujetties sous le drapeau de la chasteté les présentes vierges ou saintes femmes ; que nul ne ravisse leurs biens, mais qu'elles les possèdent en paix. Que si quelqu'un ose le tenter, qu'il soit maudit à la maison et hors la maison, maudit dans la ville et dans les champs, maudit dans la veille et dans le sommeil, maudit en mangeant et en buvant, maudit debout et assis, que sa chair et ses os soient maudits, que de la plante des pieds à la tête, il n'ait rien de sain. Que vienne sur lui la malédiction de l'homme dont le Seigneur, dans la Loi, a menacé par Moïse les fils d'iniquité. Que son nom soit effacé du livre de vie, et qu'il ne soit pas inscrit parmi les justes ; qu'il ait pour part et pour héritage d'être avec Caïn le fratricide, avec Dathan et Abiron, avec Ananie et Saphire, avec Simon le mage et Judas le traître, et avec ceux qui ont dit à Dieu : Retire-toi de nous, nous ne voulons point du sentier de tes voies. Qu'il périsse au jour du jugement, qu'il

soit dévoré par le feu éternel avec le diable et ses anges, à moins qu'il ne restitue et ne s'amende (1). »

A coup sûr il n'est personne au monde, pour peu qu'il ait la foi, qui ne redoute ces imprécations qui tombent sur tous ceux qui,de quelque manière et sous quelque prétexte que ce soit, deviennent acquéreurs de biens d'Eglise.

Et qu'on ne pense pas que les maux dont sont menacés les ravisseurs ou détenteurs quelconques de ces biens soient purement spirituels ; Dieu se venge aussi par des maux temporels, et sa vengeance est particulièrement sévère vis-à-vis des royaumes et des princes. Reproduisons ici une fois encore les paroles de Charlemagne : « Nous savons, dit-il dans ses Capitulaires (2), que bien des royaumes et leurs rois sont tombés pour avoir dépouillé les églises, pillé, ravi, aliéné les choses saintes, pour les avoir enlevées aux Evêques et aux prêtres, et ce qui est pis, à leurs églises, et les avoir distribuées aux soldats. Aussi ne furent-ils ni vaillants à la guerre, ni heureux, ni vainqueurs ; et ils perdirent leurs royaumes et leurs provinces et, qui plus

(1) *Auctoritate Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus, firmiter et sub interminatione anathematis inhibemus, ne quis præsentes Virgines, seu Sanctimoniales, a divino servitio cui sub vexillo castitatis subjectæ sunt, abducat ; nullus earum bona surripiat, sed ea cum quiete possideant. Si quis autem hoc attentare præsumpserit maledictus sit in domo et extra domum, maledictus in civitate et in agro, maledictus vigilando et dormiendo, maledictus manducando et bibendo, maledictus ambulando et sedendo, maledicta sint caro ejus et ossa, a planta pedis usque ad verticem non habeat sanitatem. Veniat super illum maledictio hominis, quam per Moysen in lege filiis iniquitatis Dominus permisit. Deleatur nomen ejus de libro viventium et cum justis non scribatur ; fiat pars et hæreditas ejus cum Cain fratricida, cum Dathan et Abiron, cum Anania et Saphira, cum Simone Mago et Juda proditore, et cum iis qui dixerunt Deo : Recede a nobis, semitam viarum tuarum nolumus. Pereat in die judicii, devoret eum ignis perpetuus cum diabolo et angelis ejus, nisi restituerit et ad emendationem venerit.*

(2) Capit. Reg. Franc., t. 2, col. 190.

est, le royaume des cieux. Résolus à éviter toutes ces choses, nous ne voulons ni commettre de pareils attentats ni y consentir, ni les conseiller par notre exemple à nos fils et successeurs; mais dans toute l'étendue de notre science et de notre pouvoir, nous entendons les prohiber, et nous exhortons à ne les pas commettre ni à prêter consentement à ceux qui voudraient s'en rendre coupables. »

Mais ce roi était un barbare : nos gouvernants sont civilisés, et ils se promettent bien au contraire toute sorte de prospérité de leur vol sacrilége. Toutefois ils devraient pourtant bien comprendre le triste effet que produit leur exemple pour le malheur de la société. On dit communément que :

Regis ad exemplum totus componitur orbis.

Les gouvernants par leur exemple ont une puissante influence sur les mœurs des peuples. Un gouvernement qui vole l'Eglise rend ses sujets voleurs du trésor public. Nous n'entendons que lamentations sur l'accroissement quotidien des vols faits à l'Etat. Quasi tous les jours les feuilles publiques en enregistrent de nouveaux, et dans toutes les classes : caissiers, percepteurs, architectes, employés civils, employés militaires, douaniers ; pour ne rien dire de la contrebande qui se fait sur une épouvantable échelle, et de la falsification des valeurs publiques. C'est vraiment un scandale, une chose qui soulève le dégoût ! Qu'est-ce à dire ? Triste conséquence d'un gouvernement *exemplo trahentis perniciem.* Le gouvernement vole l'Eglise, les individus volent le gouvernement. Ils s'appliquent aisément le même principe. Les biens de l'Eglise, dit le gouvernement, sont de l'Etat; les biens de l'Etat, disent les individus, sont du peuple, et le peuple, j'en suis une partie. L'Etat s'approprie les deniers de l'Eglise pour subvenir à ses besoins; et pourquoi ne pour-

rais-je pas subvenir aux miens avec les deniers de l'Etat ? Ne suis-je pas plus pauvre ? et ma bourse n'est-elle pas en rapport plus étroit avec le fisc que ne l'est le trésor du temple avec le trésor public ? Ainsi le vol est puni par le vol. Juste accomplissement de cette divine menace : « *Malheur à toi qui dépouilles ! ne seras-tu pas dépouillé à ton tour ?* (1) »

Il est un autre dommage très-grave que se fait l'Etat par l'iniquité de sa conduite ; c'est le mépris qu'il attire sur sa propre autorité. « Ne vous faites pas illusion, ô empereur, écrivait saint Ambroise à Valentinien II, voulez-vous être obéi de vos sujets ? montrez-vous obéissant à Dieu. » Et en vérité, comment un gouvernement peut-il, au nom de Dieu, exiger le respect et l'obéissance des peuples quand lui-même méprise la loi de Dieu et foule aux pieds ses commandements ? Si vous ne rendez pas à Dieu ce qui est à Dieu, comment prétendez-vous que nous rendions à César ce qui est à César ? Vous vous permettez de mépriser l'autorité de l'Eglise, royaume de Dieu ; il nous sera défendu de mépriser votre autorité ! Une puissance qui s'insurge contre Dieu, se constitue en révolte ouverte contre son Maître suprême et se sépare du principe même dont elle descend. Alors quelle valeur peut-elle avoir ? C'est à peu près de la sorte que le peuple raisonne.

Soyons-en convaincus : la félonie engendre la félonie ; et un gouvernement rebelle à l'Eglise verra ses sujets révoltés contre lui. Il ne pourra plus s'appuyer sur la conscience des citoyens : il s'appuiera sur l'épée. Mais l'épée on ne peut pas toujours la tenir hors du fourreau, et après tout elle est susceptible d'être brisée.

Si au moins on retirait de ce vol sacrilége l'avantage que le gouvernement s'en promet à coup sûr, c'est-à-dire combler le vide du trésor et échapper à la banqueroute

(1) Isa. XXXIII, 1.

vers laquelle il court. Mais vain espoir! on l'a déjà démontré par des chiffres et des calculs : le poids dont se chargent les finances italiennes par cette loi est beaucoup plus lourd que considérable est le soulagement momentané qu'elles en reçoivent. Les titres que le gouvernement émettra pour se faire aussitôt de la monnaie descendront très-bas, c'est impossible autrement, à cause de l'état déplorable où se trouve la rente italienne. Ils seront donc une charge très-lourde que supportera longtemps le trésor public, et voilà le point certain. Quant à la vente des biens ecclésiastiques qui devrait la faire disparaître, le résultat en est extrêmement douteux tant à cause de l'horreur des honnêtes gens à se souiller d'un péché si grave, sous les terribles censures de l'Eglise, qu'en raison du discrédit qui frappe maintenant même aux yeux des mauvais la propriété foncière, les taxes augmentant toujours, et les charges étant énormes. Pendant ce temps-là les commissions qui administreront ces biens pour le compte de l'Etat en dissiperont une partie; l'entretien des employés en absorbera une autre, et la valeur de ce qui restera ira diminuant progressivement à cause du peu de soin que mettent les intendants à s'occuper d'affaires qui ne sont pas les leurs. Les vendre en bloc à quelque société de spéculateurs, ce serait un vrai gaspillage et une dissipation ruineuse.

Nous pourrions insister; mais nous ne voulons pas nous engager plus outre et ennuyer nos lecteurs. Mieux que des calculs d'économie, la parole de Dieu servira à les convaincre : elle compare ceux qui combattent contre la montagne de Sion à un affamé qui mange en songe; « *Comme un affamé qui mange en rêve... ainsi sera la multitude des nations qui combattent contre la montagne de Sion* (1). »

(1) Isa. xxix, 8.

La montagne de Sion qui portait l'ancien temple était la figure de l'Eglise de Jésus-Christ; et les ennemis de celle-ci furent représentés par les ennemis de celle-là. Il est donc dit que ces derniers mangeront en rêve ; et quand ils seront éveillés, ils se trouveront avec une faim plus dévorante parce que le festin qu'ils auront rêvé n'aura fait que la stimuler davantage. Ainsi en arrivera-t-il aux maîtres actuels de l'Italie. Ennemis acharnés de l'Eglise, ils courent à un banquet qui doit être servi avec les dépouilles des biens sacrés. Mais ils n'en goûteront pas, qu'en songe. La réalité les trouvera avec la même faim, et de plus avec un appétit surexcité par l'image trompeuse des viandes qu'ils ont rêvées. C'est ce que l'expérience confirme. Aucun Etat n'est devenu florissant, riche, puissant, pour avoir usurpé les biens de l'Eglise. Et puisque tous plus ou moins, celui-ci avant, celui-là après, ont commis cette faute, qui sait si ce n'est pas la raison pour laquelle ils sont tous aujourd'hui criblés de dettes, infectés plus ou moins de paupérisme, et près de faire une banqueroute d'ailleurs inévitable ?

CHAPITRE III

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ DE L'ÉGLISE EST ABSOLUMENT INDÉPENDANT DE L'ÉTAT

Encore que cette proposition résulte très-évidemment de ce que nous avons dit dans les deux chapitres précédents, il ne sera pourtant pas inutile, vu le caractère de la controverse, d'y revenir. Car s'il est une vérité sur laquelle l'impiété sans masque qu'on nomme le rationalisme et l'impiété masquée qu'on appelle le libéralisme versent le plus de ténèbres, c'est sans contredit l'indépendance du droit de propriété de l'Eglise. Aussi plusieurs nations d'Europe plus avancées, dit-on, dans la voie du progrès moderne, ne se contentèrent pas de dépouiller l'Eglise de ses biens, comme il arriva assez souvent jadis, (car de larrons il y en a toujours eu et toujours il y en aura dans le monde), elles prétendirent en outre excuser leur vol en disant que la propriété de l'Eglise est ou injuste dans son origine ou préjudiciable dans son exercice, ou dépendante dans son usage. Faisant donc de l'Eglise tantôt une usurpatrice, tantôt une dissipatrice, et tantôt une pupille, ces Etats devinrent aux yeux des multitudes trompées les restaurateurs de l'ordre moral, les administrateurs prudents, les défenseurs du bien public. Les protestants d'Angleterre et d'Allemagne, pour ne parler que des trois derniers siècles,

commencèrent d'abord, ils furent ensuite imités par les philosophes de France, et l'héritage des uns et des autres fut recueilli par le libéralisme maçonnique de la Belgique et de l'Espagne. Ce jeu funeste vient d'être repris en Italie : et tout le monde sait les moyens dont on s'est servi pour tromper les multitudes dans lesquelles le sentiment du droit n'est pas encore éteint. Pour arriver à publier la loi de confiscation des biens ecclésiastiques, promulguée naguère, ils attendirent bien cinq ans que le peuple y fût préparé insensiblement. Chaque jour, les journaux révolutionnaires, phalange nombreuse et disciplinée, produisaient un sophisme, un fait insignifiant, une accusation, une maxime; et tout tendait à cette conclusion: l'Eglise est trop riche, tant de biens sont nuisibles aux prêtres; ce fut une grande erreur des gouvernements de leur avoir permis de si immenses richesses; il faut, pour le bien de la société civile comme de la société ecclésiastique, remédier à un si grand mal. Et parce que le difficile était de convaincre les peuples du plein pouvoir de l'Etat en cette matière, on tourna toutes les batteries et l'on fit converger leurs feux vers un seul point : le droit naturel qu'a l'Eglise de posséder, indépendamment de tout consentement des princes et des gouvernements. Ils crurent par là éviter la marque odieuses de spoliateurs violents ; ils crurent même se faire passer pour de sages et judicieux restaurateurs de la justice sociale. A persuader les peuples, Dieu merci, ils ne réussirent pas; car la quasi totalité des Italiens ne s'est pas laissée prendre dans ces filets aux mailles trop larges, tendus à leur bon sens et à leur conscience catholique. Et si l'on eût voulu suivre la véritable opinion de la grande majorité des Italiens, on n'aurait pas dû promulguer la loi qui abolit, en sa plus grande partie, la propriété ecclésiastique ; et on ne l'aurait pu sans la force armée, en qui repose tout le droit de ces gouvernements libéraux. Malgré cela, la loi fut votée

et elle est maintenant en train de s'exécuter. Elle réussira à dépouiller l'Eglise de ses possessions, mais elle ne réussira pas à affermir le principe dont elle sort. L'Eglise continuera d'avoir le droit de posséder, nonobstant les spoliations qu'elle souffrira ; les catholiques continueront de lui reconnaître ce droit, nonobstant les sophismes de l'hérésie et le caprice des gouvernants ; la propriété de l'Eglise elle-même se relèvera par de nouvelles donations, nonobstant les prohibitions et les vols de ses persécuteurs. Telle est la conséquence logique et naturelle d'un droit qui est par trop manifeste : l'opposition extérieure ne le périme pas; le respect intérieur le fortifie chaque jour davantage et le féconde.

Il est donc bon d'affirmer ce droit et d'en démontrer les origines et les bases, pour que les ennemis de l'Eglise apparaissent inexcusablement injustes. Leurs sophismes s'évanouissent à la lueur de la simple vérité; leurs négations croulent au choc des arguments qui la prouvent. Et pour cela il n'est pas besoin de hautes spéculations ni de recherches laborieuses ni d'argumentations subtiles. Il n'est rien de plus obvie, rien de si abondamment prouvé jusqu'ici. Cette tâche ne dépasse pas l'intelligence la plus médiocre; et le talent de l'écrivain sera de resserrer en d'étroites bornes l'abondante matière qui pour être expliquée convenablement demanderait de gros volumes. Nous indiquerons donc avec la plus grande rapidité, plutôt que nous ne les développerons, les preuves qui montrent évidemment que le gouvernement ne peut envahir les biens de l'Eglise sans entamer le grand principe de la propriété, indispensable condition de toute existence individuelle et fondement de toute association humaine.

On peut envisager le droit de propriété à un double point de vue, en tant qu'il appartient à l'Eglise et en tant qu'il appartient aux citoyens. Nous allons discuter notre proposition sous ce double rapport.

§ I

L'ÉTAT QUI S'EMPARE DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES VIOLE LE DROIT DE PROPRIÉTÉ DE L'ÉGLISE.

Le chrétien et le rationaliste se font de l'Eglise une idée différente. Celui-là l'envisage comme une société parfaite d'institution divine, celui-ci comme une simple association de citoyens. Or nous disons qu'aux yeux du chrétien l'Eglise possède par droit divin, et par conséquent son droit est indépendant de toute puissance terrestre; au regard du rationaliste elle possède par droit naturel, et par conséquent par droit indépendant de tout arbitraire gouvernemental. Croyant ou incrédule, celui qui examine ce fait doit nécessairement accorder que le gouvernement lèse le droit de propriété de l'Eglise, quand il en envahit de quelque façon que ce soit les biens soit pour se les approprier soit pour les administrer à son gré. Comme il n'est pas d'autre supposition possible, on ne voit pas comment les ravisseurs des biens ecclésiastiques pourraient échapper à la qualification de voleurs.

A

Examinons donc la première hypothèse, la vraie, qui est l'institution divine de l'Eglise. L'Eglise en cette hypothèse est une agrégation d'individus qui adhèrent par persuasion propre et personnelle à tout ce que l'Homme-Dieu a enseigné et prescrit en fait de doctrine et d'œuvre. La fin de cette société est donc totalement en dehors de l'ordre matériel; mais les membres qui la composent, les moyens qu'elle devra employer, l'action qu'il lui faudra exercer, non-seulement n'excluent pas la matière, mais l'exigent nécessairement et indispensablement. Parce que l'Eglise telle qu'elle fut instituée par le divin Rédempteur n'est pas une société d'esprits, encore bien qu'elle soit

une société spirituelle, c'est-à-dire ordonnée à une fin spirituelle, elle est une véritable société d'êtres humains qui ont des droits vrais et certains sur les choses matérielles nécessaires à l'obtention de cette fin. Elle n'est pas un royaume de ce monde, c'est très-vrai, mais ce qui est vrai aussi, c'est qu'elle est un royaume en ce monde. Il faut donc distinguer en elle deux mouvements ou tendances, le mouvement ou la tendance individuelle de l'homme intérieur vers son Maître, tendance dans laquelle tout est spirituel, principe, moyens et fin, et la tendance sociale de l'homme extérieur dans laquelle la fin spirituelle et les moyens viennent pour ainsi dire à être matérialisés et prennent corps dans les objets extérieurs et sensibles. La première tendance individuelle ne forme pas, à la rigueur, une société humaine, mais une société divine, car ce qu'elle unit ce n'est pas l'homme à l'homme, mais bien l'homme à Dieu. La seconde tendance, celle de l'homme extérieur, constitue une vraie société humaine, parce que ce sont les hommes qu'elle unit entre eux ; et de ce côté seul peuvent surgir des obstacles et des droits. Or la nécessité, où est l'homme pour obtenir sa fin, d'user d'objets matériels, constitue, rigoureusement parlant, l'origine de tout droit de propriété en lui. L'Eglise que Dieu a fondée sous forme de société humaine, extérieure, visible, ayant besoin d'objets matériels pour atteindre sa fin sociale, a donc de par Dieu un véritable droit à posséder ces biens matériels. Et comme l'Eglise dans son existence est indépendante de tout pouvoir terrestre quelconque, car elle a été directement instituée de Dieu, source première et originaire de toute autorité, ainsi est-elle et doit-elle être réputée indépendante et pleinement libre dans les droits qui dérivent immédiatement de cette existence. L'Eglise donc peut et doit exister aux côtés de la société sans que celle-ci puisse lui demander compte de ses possessions, ou l'enchaîner dans l'usage qu'elle

croit devoir en faire. Toutes deux possèderont : l'une dirigera ses biens temporels à l'acquisition de sa fin spirituelle et religieuse, l'autre, en les ordonnant à l'obtention de sa fin temporelle et politique ; libres toutes deux dans le cercle de leur fin propre, mais unies l'une à l'autre par l'identité des membres qui les composent de manière à ne pouvoir sortir de leur sphère sans rencontrer de résistance. Et de même que, dans les cas où l'Eglise prétendrait envahir les biens d'un Etat, elle lèserait le droit légitime de celui-ci à posséder, ainsi, *a pari*, au cas où l'Etat voudrait envahir les biens de l'Eglise, il lèserait le droit de possséder qui appartient légitimement à celle-ci. J'ai dit *a pari*, c'est *a fortiori* que je devais dire ; car la destination des biens ecclésiastiques à une fin d'ordre spirituel, voire même surnaturel les rend sacrés et donne à l'usurpation qui en est faite le caractère de sacrilége.

Ce que nous déduisons, par la logique, du fait de l'institution divine de l'Eglise, est enseigné aux chrétiens plus directement et avec beaucoup plus d'autorité par la parole même de Dieu. Au sens de l'Ecriture, on ne peut pas dire de l'homme qu'il est vraiment propriétaire d'une chose matérielle, parce qu'il ne peut ni la produire ni la conserver dans ce qu'elle est. Il doit cultiver la terre à la sueur de son front pour en tirer sa nourriture ; et son droit de propriété se réduit à une simple possession, à titre de *fief*, dont il reçoit l'investiture du maître souverain du ciel et de la terre. Le véritable propriétaire des biens temporels, c'est Dieu, parce qu'il en est le créateur ; l'homme n'en est qu'un administrateur avec usufruit. Or Dieu jamais n'a renoncé à ce droit ; jamais il ne s'en est dépouillé pour en investir l'Etat. Il lui a seulement imposé la noble charge de protéger par le droit social ce qui se rapporte à la possession. Ainsi qu'on le voit dans l'ancien Testament, Dieu a formellement prescrit qu'on lui réservât une

portion déterminée des produits de la terre : « *Toutes les dîmes de la terre, soit des grains, soit des fruits des arbres sont au Seigneur* (1). *Les premiers-nés appartiennent au Seigneur* (2). » Ces biens, qui pour être réservés à Dieu, sont dits sanctifiés, le Seigneur les transmit aux prêtres et aux lévites : « *Le Seigneur parla à Aaron : Tout ce qui est consacré par les enfants d'Israël, je te l'ai donné à toi et à tes fils à cause du sacerdoce ; c'est une loi perpétuelle* (3). » Or cette perpétuité de possession légitime, *legitima sempiterna*, constitue le droit humain de posséder : le sacerdoce lévitique reçut donc directement de Dieu ce droit qui emprunte à la nature des biens conférés en possession, à la dignité infinie du donateur et à l'usage auquel ils étaient réservés, un caractère sacré et inviolable. Et ce précepte de la dîme n'était qu'une détermination concrète de cet instinct naturel qui pousse le genre humain à témoigner à Dieu sa propre dépendance et son amour par des oblations et des sacrifices. Le peuple hébreu observa très-fidèlement cette divine ordonnance, et tout le monde sait le zèle de Néhémie à punir les moindres infractions qui lui étaient faites, et ce zèle est fortement loué dans les saintes Ecritures.

Or en ce point, comme en tant d'autres, l'Eglise de Jésus-Christ qui succéda à la Synagogue n'abolit pas le principe, mais lui donna de l'extension, et substitua seulement la liberté de l'esprit à la servitude de la lettre. Pour l'Eglise comme pour la Synagogue, il y a l'offrande faite à Dieu, dans les mains et à l'usage du sacerdoce, des produits de

(1) *Omnes decimæ terræ sive de frugibus, sive de pomis arborum Domini sunt.* Deut. xxvii, 30.

(2) *Primogenita... ad Dominum pertinent.* Ibid. 26.

(3) *Locutusque est Dominus ad Aaron :... Omnia quæ sanctificantur a filiis Israel, tradidi tibi et filiis tuis pro officio sacerdotali legitima sempiterna.* Num. xviii, 8.

la terre, tantôt sous la forme de dîme, tantôt sous celle de collecte, tantôt sous celle d'oblation ; et les objets offerts à Dieu cessent de faire partie des choses profanes pour entrer dans la catégorie des choses sacrées. Et c'est ainsi que les biens de l'Eglise sont appelés dans les canons apostoliques τὰ τοῦ Θεοῦ; τα κυριακά (1) ; dans les conciles ils sont désignés pareillement sous les noms de *choses du Seigneur* (2), *choses consacrées à Dieu* (3), *patrimoine de Jésus-Christ* (4), *choses de Dieu* (5); et les saints Pères les nomment semblablement *la substance de Jésus-Christ* (6), *le patrimoine du Crucifié* (7), *quelque chose de Dieu* (8). Partout c'est la même idée : Dieu se réservant à lui-même une portion des choses matérielles qu'il a créées et la transmettant comme son bien propre au sacerdoce catholique. Le premier dans l'Eglise à mettre en acte ce principe fut son divin fondateur lui-même qui faisait garder dans une bourse les dons de ses disciples afin de s'en servir, lui et les siens. Cette bourse, d'après le mot énergique de saint Augustin, fut comme la prise de possession de ce droit qui de la Synagogue passait à l'Eglise. A l'exemple le divin rédempteur joignit l'enseignement explicite. Il déclara en termes exprès que l'ouvrier employé à cultiver sa vigne mystique mérite un salaire ; et saint Paul semble traduire ces paroles, quand avec la même clarté il écrit que le ministre de l'autel doit vivre de l'autel. Aussi les Apôtres ne se firent jamais un crime d'accepter les dons que les fidèles venaient déposer à leurs

(1) Can. Apost. 38, 40.
(2) *Res dominicœ.*
(3) *Res Deo sacratœ.*
(4) *Patrimonium Christi.*
(5) *Res Dei.*
(6) *Substantia Christi.*
(7) *Patrimonium Crucifixi.*
(8) *Quoddam divinum.*

pieds ; il est même bon de rappeler avec quelle sévérité Pierre châtia dans Ananie et dans Saphire non pas le vol de biens consacrés à l'Eglise, mais la soustraction d'une partie de ce qui lui avait été simplement promis. Ainsi des temps apostoliques jusqu'à nous, toujours, et par le témoignage unanime des saints Pères, et par les décisions concordantes d'innombrables synodes et conciles tant particuliers que généraux, tant nationaux qu'œcuméniques et, qui plus est, par la pratique constante de toute l'Eglise, ce droit de posséder fut affirmé comme un droit divin d'origine, indépendant de tout pouvoir humain quelconque.

En tout temps, c'est vrai, il y eut des hommes coupables qui contestèrent à l'Eglise ce droit et le taxèrent d'usurpation ; mais en tout temps aussi l'Eglise les chassa de son sein comme hérétiques et proscrivit leur erreur comme une hérésie. Au troisième siècle saint Epiphane condamna les *Apostoliques;* à la fin du quatrième saint Jean Chrysostome, les *Politiques* de Constantinople ; au commencement du cinquième saint Augustin, les *Pélagiens*; au douzième, les *Arnaldistes,* les *Vaudois*, les *Fraticelles* furent condamnés par nombre de synodes et de conciles ; au quatorzième, les *Béguards* et Marsile de Padoue, Gianduno de Pérouse et l'anglais Occam furent condamnés par Jean XXII ; et puis tous ceux-ci conjointement avec les *Vicleffites* et les *Hussites* par le concile universel de Constance. Ainsi la contradiction révèle quelle a toujours été la doctrine authentique de l'Eglise, car elle ne fit pas autre chose que l'obliger à affirmer toujours mieux le droit de propriété qu'elle tient de Dieu même. Une possession tranquille n'aurait été ni possible, ni peut-être profitable à l'Eglise. Elle n'aurait pas été possible, car l'Eglise possède au milieu d'une humanité en qui sont vivaces les mauvaises passions de l'avarice et de la cupidité ; et elle a hérité de son divin fondateur le privilége

d'être posée en signe de contradiction pour tous les enfants du siècle. Ensuite posséder sans opposition de la part de ses ennemis ne lui aurait peut-être pas été utile, tant à cause de la pratique des plus splendides vertus qui lui aurait fait défaut et qui éclata au milieu de ces luttes, qu'en raison de l'occasion qui lui aurait manqué de déclarer authentiques, souvent et solennellement et sous menace de si terribles censures, les titres divins (dirai-je) de sa propriété.

Mais si la contradiction servit à lui faire affirmer devant le monde son droit, l'usage ininterrompu de ce droit sert à en démontrer la légitimité. L'Eglise en effet l'exerça invariablement dans toutes les vicissitudes par lesquelles elle passa. La persécution des empereurs païens lui fit défense de posséder : l'Eglise n'eut absolument cure de cette prohibition et elle chercha à soustraire à une injuste spoliation tout ce qu'elle put de ses biens ; nombre de ses fils que le monde chrétien vénère maintenant sur les autels se signalèrent justement par le zèle qu'ils mirent à garder le dépôt sacré confié à leur soin ; nommons seulement le glorieux martyr saint Laurent : si le droit de posséder eût été dans l'Eglise une pure concession des pouvoirs humains, ceux que nous honorons comme saints eussent été presque des voleurs. La persécution finit, et la croix se dressa sur le Capitole ; l'empire devint chrétien et les nations idolâtres entrèrent avec leurs rois dans le sein de l'Eglise. Alors les lois changèrent, et les nouveaux édits et les codes nouveaux des rois sanctionnèrent des rapports nouveaux entre l'Eglise et l'Etat. Or qu'arriva-t-il des possessions de l'Eglise dans cette grande transformation sociale? Aucun de ces législateurs chrétiens n'eut jamais la pensée de s'arroger des droits sur la propriété ecclésiastique. Ils ordonnèrent, c'est vrai, de restituer à l'Eglise ses biens, de leur accorder la protection du pouvoir civil, de châtier ceux qui les lui avaient enlevés,

mais ils n'entendirent jamais faire à leur sujet un droit nouveau, ni gratifier l'Eglise d'un privilége. Ils reconnurent en elle expressément en maintes circonstances, implicitement plusieurs fois, un droit de posséder supérieur, et ils le soutinrent de l'épée qui leur avait été donnée pour le service de la justice.

Mais ce n'est que trop vrai aussi, dans le cours du temps, il y eut des princes cupides qui poussés par la passion s'arrogèrent un droit sur les biens ecclésiastiques et voulurent l'exercer par des lois prohibitives ou restrictives. Mais d'abord ces lois, on doit dire d'elles ce que saint Ambroise dit un jour à Valentinien en pareil cas : « Votre loi, ô empereur, je ne veux pas la préférer à la loi de Dieu. La loi de Dieu nous apprend la voie à suivre, ce que ne peuvent faire des lois humaines. Elles peuvent bien forcer les timides à changer, mais pour inspirer la foi, elles ne le peuvent (1). » Les lois terrestres ni ne prouvent, ni ne fondent la justice ; et si elles sont opposées aux lois divines, elles n'ont pas plus de valeur pour prouver que de force pour obliger. Mais, ceci à part, ces lois des princes n'aboutirent qu'à affermir davantage le droit inébranlable de l'Eglise, car l'histoire nous rapporte qu'elles furent transitoires, et que, peu après leur promulgation, elles furent retirées ou par les princes égarés qui se repentaient ou par leurs successeurs qui y remédiaient. Ainsi, loin de ruiner le droit de l'Eglise, elles réussirent à le confirmer aux yeux des fidèles.

Si donc on envisage l Eglise comme une société d'institution divine, on arrive à cette conclusion qu'elle possède par droit divin, et partant indépendamment de tout pou-

(1) *Legem tuam, Imperator, nollem esse supra Dei legem. Dei lex nos docuit quid sequamur : hoc humanæ leges docere non possunt. Extorquere istæ solent a timidis commutationem, fidem inspirare non possunt.*

voir humain. Comment donc la dépouiller de ses biens sans léser son droit de possession ?

B

Examinons maintenant l'Eglise au point de vue rationaliste, laissons de côté son origine divine et voyons seulement le fait historique de son existence comme société. Or, même en cette hypothèse, impossible de lui refuser le droit de propriété, et si l'Etat s'empare de ses biens, il viole évidemment son droit.

Si je disais à des barbares qu'il existe dans l'Europe civilisée une association de plusieurs millions d'hommes dévoués à un culte plein de majesté, à des ministères remplis de fatigues, à des services périlleux, à des œuvres de charité vis-à-vis de tous les malheurs et de toutes les misères, et que cette association n'a ni richesses, ni fonds propres, ni possessions, ils ne me croiraient pas. Rien ne se fait avec rien. Or ce que des barbares ne croiraient pas, des publicistes, arbitres de notre civilisation, s'efforcent de le réaliser, de le faire passer en loi, et à une société d'individus formée dans l'intérêt du bien public, ils voudraient, pour les récompenser de leurs fatigues et de leurs sacrifices, leur enlever le droit de propriété ou au moins celui d'administrer ce qu'ils possèdent. Mais avec leurs chicanes et leurs sophismes ils se fatiguent en pure perte : ils n'aboutiront pas. Pour réussir, il leur faudrait renier un ensemble de principes qui forment la base de toute société humaine.

En effet, faisons-leur ces questions de bon sens : L'Eglise est-elle composée d'hommes ? Les hommes ont-ils le droit de posséder ? Le possesseur peut-il disposer à son gré de ce qu'il possède ? Oui, évidemment. Je suppose bien entendu que les droits des autres ne sont pas lésés. Or voici l'Eglise : c'est une société composée de proprié-

taires qui sont libres, il faut donc lui reconnaître un droit de propriété indépendant. Et qu'on ne dise pas que les membres peuvent posséder, mais non la société comme telle. Non, car dès lors qu'il existe une société, cette société jouit de tous les droits naturels que lui donnent le principe de sa formation et la volonté des membres qui la constituent, à condition toujours que les associations voisines légitimes ne seront pas injustement lésées. Or, le principe qui informe l'Eglise, et la volonté de ses membres emportent avec eux le droit de propriété. Donc l'Eglise, prise même comme simple société, a le droit de posséder, et ce droit elle le tient de sa nature, indépendamment de tout droit positif quelconque. Mais poussons encore plus outre, et considérons-la, non pas comme une société quelconque, mais comme une société qui a sa fin propre déterminée.

Des hommes qui possèdent peuvent-ils s'unir dans le but d'obtenir un bien moral ou spirituel obligatoire? Et dans la société qu'ils forment à cette fin, peuvent-ils mettre en commun la totalité ou une partie de leurs biens? Ce double droit de l'homme libre, nul ne le niera. Or le droit d'association supposé, il faut admettre une autorité dans la société constituée, et reconnaître à cette autorité le droit de joindre les efforts externes des membres pour l'obtention de la fin que la société s'est proposée. Parmi ces efforts externes il y a les moyens pécuniaires, les biens, les propriétés. Ils tombent donc sous l'autorité sociale de l'Eglise, et nul en dehors d'elle ne peut régler la manière dont ils seront employés pour le bien de la société. Il suit de là que les membres possesseurs de biens temporels peuvent en disposer, s'ils le veulent, au profit de la société, au moins comme ils en disposeraient pour toute autre fin; et la société à laquelle ces biens seront donnés les possédera au même titre au moins que la compagnie d'un théâtre par exemple possède son revenu. Et

voilà donc l'exagération de l'Eglise : elle demande pour elle ce qui n'est pas refusé à une troupe de comédiens.

Or si l'Eglise possède des biens en vue de la fin qu'elle doit atteindre, il faut bien qu'elle les administre par elle-même. Pour lui refuser ce droit, il faudrait ou la ranger parmi les fous, ou encore parmi ceux à qui l'on donne un tuteur, ou l'estimer incapable d'administrer des biens temporels, elle à qui pourtant des millions d'individus confient et leur intelligence et leur âme.

Nous ne dissimulons pas l'objection que des publicistes modernes font à ce raisonnement. Considérant l'Eglise comme une société purement humaine, ils prétendent la soumettre aux lois qui régissent toute association humaine : ils prétendent donc qu'elle n'a pas d'autre droit que celui qui lui est concédé par le pouvoir civil dont ils font la première source du droit social. Mais cette théorie nous la repoussons au nom de la liberté et de la dignité humaine. D'abord elle suppose que la société civile est la source de toutes les autres sociétés ; la vérité est au contraire que la société civile résulte simplement de la société domestique. En second lieu elle fait de l'Etat, non un guide mais un maître, et des hommes, non des associés mais des esclaves. En troisième lieu elle ne peut être appliquée à toutes les sociétés spéciales, par exemple à la société domestique, sans ruiner par sa base la société civile elle-même, et, appliquée à quelques-unes seulement, elle n'est plus une théorie, mais une menace, elle n'est plus un lien qui unit, mais un péril qui dissout. Finalement, au lieu de promouvoir l'effort de tous les membres vers sa fin propre, elle vise à l'absorber en l'anéantissant dans les individus : théorie bonne pour les Phalanstères, mais indigne d'un citoyen indépendant. Dans une société bien ordonnée, les associations particulières mêmes ont une vie et une opération, des droits et des vues propres : le pouvoir civil doit seulement empêcher que leur existence et

leur opération ne gênent la fin politique ou n'embarrassent le reste des citoyens. En dehors de cela, elle ne peut prétendre s'ingérer dans leurs affaires. Or dira-t-on que la société chrétienne entrave la fin de la société civile?

Il semble ici que les ennemis de la propriété ecclésiastique triomphent. Ils estiment qu'elle est un danger et un mal pour l'Etat, et sous couleur de défendre l'Etat ils dépouillent l'Eglise. Pour répondre convenablement à leurs griefs, il faudrait trop nous écarter de notre sujet. Contentons-nous donc de résumer en quelques brèves paroles tout ce que des canonistes insignes et de vaillants apologistes ont opposé à leurs calomnies. Disons donc contrairement à toutes leurs assertions que les biens les mieux cultivés et les mieux administrés en général sont les biens d'Eglise; or la bonne exploitation et la bonne administration ne sont pas, que je sache, des titres de condamnation aux yeux de la société civile. Disons que ces biens sont en circulation dans le commerce plus que les autres peut-être, soit que l'on examine leurs produits qui sont vite consommés, loin d'être accumulés comme il arrive souvent chez les particuliers, soit que l'on considère le capital qui passe de main en main plus fréquemment même que les patrimoines des familles. Disons qu'à la différence des autres, les produits des biens ecclésiastiques sont dépensés entièrement dans les limites des Etats respectifs, et le plus souvent même dans le pays où les biens-fonds sont situés. On n'en dirait pas autant des fortunes laïques. Disons que les biens d'Eglise sont plus que toute autre propriété utiles au public; ils sont en très-grande partie employés, non à nourrir le vice, à rassasier le luxe, à satisfaire le faste, mais à récompenser des sueurs honorables, à instruire les peuples, à soulager les malades, à secourir la misère, à sustenter les pauvres. Disons que dans les malheurs publics les biens d'Eglise furent généreusement sacrifiés pour le besoin de l'Etat

et le service des indigents, ce qui n'arrivera jamais dans une égale mesure pour les biens des particuliers. Disons enfin que si des individus ont abusé dans l'Eglise de ce droit de propriété, cet abus ne détruit pas un droit naturel : pourquoi l'Eglise serait-elle dans une condition pire que les autres sociétés, que les individus mêmes, auxquels l'abus n'enlève pas leurs droits ? Du reste ces abus de propriété ne sont pas aussi fréquents qu'on veut le dire. Enfin ils sont plus efficacement corrigés par l'autorité ecclésiastique que par l'Etat qui est sans compétence et sans moyens pour le faire ; et prendrait-il le droit d'y remédier, que ses mesures seraient plutôt pernicieuses.

Après tout ce qui a été dit nous conclurons que l'Eglise, même comme simple association humaine, a le droit naturel de posséder, et que par conséquent on ne peut l'en dépouiller ni l'entraver sans injustice.

§ II

L'ÉTAT QUI S'EMPARE DES BIENS D'ÉGLISE VIOLE LE DROIT DE PROPRIÉTÉ DES CITOYENS MÊMES.

Pour finir, il reste à démontrer que le gouvernement, en prenant les biens d'Eglise, blesse le droit de propriété des citoyens eux-mêmes; c'est la seconde partie de notre proposition.

Tous les membres de l'Eglise sont en même temps citoyens de l'Etat, et comme citoyens ils doivent exiger que l'Etat protége tous les droits inhérents à leur condition. Le premier de ces droits est le droit de propriété; pourvu qu'il soit légitimement acquis, le titre ou le moyen par lequel il a été obtenu n'importe pas : l'Etat doit le protéger et le défendre. Ce droit peut être la récompense de fatigues endurées, il peut être dû au privilége

de la naissance, il peut être une donation bénévole. Il importe peu également que son possesseur l'ait obtenu à titre de membre d'une ou de plusieurs associations soit étrangères, soit nationales, ou qu'il l'ait acquis par son industrie particulière et isolée. Que l'origine, le titre de sa propriété soit ce qu'il voudra, s'il est légitime, le gouvernement ne peut aucunement le blesser sans tyrannie. Or si l'Eglise a le droit de posséder et d'administrer ce qu'elle possède, et nous l'avons prouvé, ce droit tous les membres de cette Eglise en ont leur part, et ils sont ainsi les possesseurs légitimes des biens que leur laisse l'Eglise. Ils entrent dans la société civile avec cette qualité de possesseurs légitimes de biens ecclésiastiques. Comme citoyens ils ont donc droit à la jouissance paisible comme à la défense de ces biens. Et si le gouvernement s'en empare sous n'importe quel prétexte, il devient criminel non-seulement de lèse-propriété ecclésiastique, mais de lèse-propriété particulière. Voyez-le en effet dans les deux classes de personnes atteintes par ces vols de biens d'Eglise. Celle qui en souffre directement et plus spécialement c'est la classe des ecclésiastiques mêmes. Comme individus ils ont droit aux biens qu'ils ont acquis par leurs fatigues personnelles ou une donation spontanée; les leur enlever est une injustice et une tyrannie. La confiscation des biens d'un couvent par exemple vous jette sur le pavé, sans ressource, un certain nombre de religieux. Voyez leur état. Citoyens honnêtes sur le compte desquels ne courut jamais l'ombre même d'un crime, modèles de la contrée où ils vivent, ils jouissaient tranquillement dans leurs vieux jours du fruit d'une vie dépensée toute entière ou dans la culture intellectuelle et morale d'eux-mêmes ou au service du prochain dans d'utiles ministères. Sortis tout jeunes de leurs familles, et consacrés à Dieu, ils avaient renoncé à tous les héritages qui pouvaient leur échoir. Dans les fatigues endurées pour le prochain, ils

ne demandèrent jamais que ce dont ils avaient besoin pour vivre, insensibles aux gains, à la pensée de grossir leur avoir. Tout leur bien, fruit d'une vie d'abnégation et de sueurs, consiste dans la possession tranquille d'une petite cellule et d'un petit coin de terre, retraite et moyen de subsistance pour leur faible vieillesse. Les voilà arrachés à leur pauvre mais chère petite demeure; les voilà jetés dans le dénûment absolu du présent, dans les incertitudes de l'avenir. Comment qualifier cette énormité? S'il s'agissait d'un citoyen, ce serait un assassinat cruel. Mais parce qu'il s'agit d'une personne consacrée à Dieu, il faudra la supporter en paix, il faudra même la louer comme une œuvre de restauration morale. On a tant crié contre la peine de confiscation infligée aux criminels d'Etat: et la confiscation qui frappe, sans justice, les serviteurs les plus fidèles de l'Etat, non-seulement on ne la blâme pas mais on fait tout pour la pratiquer, on l'exalte, on la porte aux nues, on la vante comme le plus grand bien qui puisse être fait à une nation!

Mais le droit de propriété des laïques n'est pas moins blessé que celui des ecclésiastiques. En effet ce droit est d'abord lésé dans les donateurs et les fondateurs de ces biens: par ces donations et fondations ils disposèrent de leur avoir à leur gré suivant leur intérêt spirituel ou temporel. Chez toutes les nations civilisées la volonté des testateurs fut toujours sacrée et respectée, et les lois de tous les pays en ont toujours garanti le parfait accomplissement. Or l'Etat qui envahit les biens d'Eglise, au lieu de respecter cette volonté, l'annule; au lieu d'en assurer l'exécution, la détruit.

En second lieu ce droit est blessé dans la multitude des pauvres qui sont secourus et soulagés à l'aide de ces biens. Et ne trouvez pas étrange que nous attachions à la pauvreté l'idée de droit. Nous ne prétendons pas affirmer le droit de tel pauvre en particulier sur tel ou tel bien spécial

de l'Eglise. Nous parlons des pauvres et des biens de l'Eglise en général; et à ce point de vue nous disons que les pauvres ont un véritable droit à ces secours, parce que telle fut l'intention des donateurs, telle est la loi de l'Eglise qui règle l'usage de ces biens, et telle est en fait la destination que les ecclésiastiques de tout ordre donnent aux produits de ceux qu'ils possèdent. Or en ravissant à l'Eglise ses biens, on prive les pauvres du secours assuré qu'ils en tiraient, et l'on blesse ainsi en eux un droit sacré. Ce qui en résulte pour la société civile elle-même, l'Angleterre le sait, elle qui est rongée par le paupérisme, l'Irlande aussi le sait, elle qui est réduite à mendier par le monde le pain de ses généreux enfants.

Finalement ce droit est lésé dans la masse des citoyens car il en résulte un mal commun, conséquence inévitable de la spoliation de l'Eglise. Les biens enlevés à l'Eglise, comme tous les biens mal acquis, sont gaspillés en peu de temps et convertis en monnaie sonnante. Vient ensuite le besoin de pourvoir à ce qu'on appelle les dépenses du culte : on établit des rétributions, des traitements, et cela sur le trésor de l'Etat. Cet argent, où l'Etat le prendra-t-il? Dans la bourse des citoyens; mais cette bourse à force d'impôts sera bientôt vide. L'Eglise, libre propriétaire des biens qui lui avaient été donnés spontanément par ses fils, se suffisait à elle-même. Ces biens, un gouvernement imprévoyant les a usurpés et dissipés: le trésor en a tiré un mince profit, et il reste grevé lourdement pour l'avenir. Cette charge pèsera de tout son poids sur les contribuables c'est-à-dire les citoyens. Or n'est-ce pas là attenter à leur droit?

Il est donc manifeste que l'Etat ne peut envahir les biens de l'Eglise sans violer le droit de propriété de ses membres; tout droit de propriété est donc blessé par le vol des biens ecclésiastiques, puisqu'il l'est dans l'Eglise et dans les individus.

§ III

CONSÉQUENCE SOCIALE DE LA VIOLATION DU DROIT DE PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE.

Ici devrait finir cette discussion, mais, avant de terminer, indiquons le grave péril que fait courir à la société cette marche dans la voie fatale des spoliations sacriléges. Je ne rapporterai pas les terribles châtiments que Dieu inflige aux ravisseurs des biens d'Eglise, gouvernants ou particuliers. Et pourtant l'histoire sacrée et profane, la tradition constante de tous les peuples chrétiens nous permettraient de crier : « Malheur à ces nouveaux Héliodores! » J'avoue que je suis moins épouvanté des châtiments extraordinaires de Dieu que des conséquences ordinaires et naturelles de ce fait; comme aussi les passions coupables, qui poussent à envahir les biens de l'Eglise, m'effraient moins que le principe par lequel on veut justifier ce crime. Car les passions s'apaisent avec le temps; tandis que les principes sont féconds et étendent toujours plus loin leur application. Aujourd'hui l'on accorde à l'Etat tout pouvoir sur les biens ecclésiastiques d'après cette affirmation que toute association morale dépend de l'autorité qui gouverne, que seule elle peut leur donner l'être et les droits qui dérivent de l'être. Ce principe, on vient de l'inventer pour courir sus à l'Eglise, mais l'inexorable logique des peuples en tirera peu à peu les conséquences. On l'appliquera d'abord, et cela s'est déjà vu en quelques endroits, aux associations de bienfaisance, et puis aux sociétés scientifiques et industrielles, pour le pratiquer ensuite à l'égard des communes et des familles dont le droit d'association et de propriété n'a pas au fond d'autre origine que celle de la société religieuse

et morale. Cette extension est même beaucoup plus facile, car la société religieuse avait. pour défendre son droit, l'intérêt, et, ce qui est plus vénérable pour les peuples, sa consécration divine, tandis que les autres sociétés n'ont d'autre défense (en dehors du droit) que le pur intérêt. Or l'intérêt n'est pas une barrière insurmontable, parce que l'intérêt du petit nombre pouvant être en opposition avec celui du grand nombre, il se résout en définitive dans la force qui est aisément vaincue par une force supérieure. Ainsi par suite de ces spoliations justifiées et légalisées, la société roule sur une pente très-glissante qui aboutit à l'abîme du socialisme. Et lentement, c'est vrai, mais progressivement les Etats, poussés par les principes du libéralisme contemporain, marchent vers le socialisme. Les Etats modernisés par le libéralisme s'en vont en effet absorbant tous les droits des sociétés particulières et isolant les citoyens, qui, au lieu d'être sujets, deviennent esclaves, dirigés et entretenus par le plus tyrannique des maîtres, par l'Etat, qui se fait l'arbitre des biens, des actes et de la vie de ses sujets. Défendre la propriété ecclésiastique n'est donc pas pour l'Eglise défendre seulement son plus légitime intérêt ; ce n'est pas seulement un devoir qu'elle remplit en raison de la protection qu'elle doit à ses membres; ce n'est pas seulement son droit sacré et inaliénable; mais c'est un grand et véritable service qu'elle rend à la société civile; par ses définitions, ses protestations, ses peines spirituelles, elle l'empêche de rouler dans l'abîme de la barbarie et la dissolution.

CHAPITRE IV

DU DROIT D'ASSOCIATION DANS L'EGLISE.

Dans le chapitre deuxième du présent livre, nous disions à propos de la liquidation des biens ecclésiastiques :

« L'être moral résulte du droit naturel qu'a tout homme d'user librement de sa propre activité, sans nuire à autrui ; et l'Etat qui ne lui donne pas l'existence, ne peut non plus la lui enlever. Il n'y a guère que le motif de sa propre défense qui pourrait conférer à l'État ce droit, si l'être moral dont il s'agit menaçait, par exemple, son existence, ou contrariait sa fin. Mais alors nous sortirions de la question, car il ne s'agirait plus d'une association dont le but est honnête, mais d'une association malfaisante. »

Or à ce sujet une personne sage et docte nous écrivit une lettre dont l'examen nous fournira l'occasion d'éclaircir quelque peu le droit d'association que l'Eglise possède indépendamment de l'Etat. Voici ce que disait la lettre :
» Vous faites dériver l'existence de l'être moral du droit naturel que l'homme possède de s'associer dans un but légitime. Ce n'est pas l'Etat, dites-vous, qui crée l'être moral, il ne peut donc avoir le droit de le supprimer. J'éprouve une certaine difficulté à admettre cette théorie. L'association n'établit qu'un lien moral entre ses membres, elle ne devient pas pour cela une personnalité, c'est-à-dire un sujet juridique. En vertu du droit naturel, chaque associé peut posséder comme associé ; mais l'association ne peut posséder, comme *personne*, sans l'intervention supérieure du pouvoir de l'Eglise ou de l'Etat.

« Il n'y a de sujet juridique que la *personne naturelle* ou la *personne fictive*. Cette dernière étant perpétuelle de soi ne peut avoir reçu l'existence que d'un être de même nature. C'est donc l'Etat qui crée la personne fictive *civile*, et c'est l'Eglise qui crée la personne fictive *ecclésiastique ;* c'est une attribution de la *société parfaite* de pouvoir communiquer sa vie qui est illimitée. Comme dans la génération c'est Dieu qui fournit l'âme et la personnalité au corps formé par l'homme, ainsi c'est la société parfaite qui donne à l'être constitué par les associés l'âme et la personnalité.

« L'Etat doit reconnaître *civilement* toutes les personnalités religieuses que l'Eglise *crée*, bien qu'il puisse par voie de *concordat* obtenir qu'elles soient limitées soit quant au nombre à créer dans un lieu donné, soit quant aux biens à acquérir par chacune d'elles sans qu'il y ait accumulation.

« Chaque personnalité possède en nom propre. Seulement vient-elle à disparaître soit violemment, soit juridiquement, ses biens retournent à la *société parfaite* qui l'a créée, c'est-à-dire à l'Eglise ou à l'Etat selon sa nature. Ainsi un ordre religieux est-il supprimé, ses biens sont dévolus de droit à l'Eglise ; une fondation laïque périt-elle, c'est l'Etat qui en est l'héritier légitime, à moins que dans l'acte de fondation il n'ait admis certaines conditions en faveur d'un tiers.

« Acceptez-vous cette doctrine ? ou au moins pensez-vous qu'on puisse l'accepter ?

« Prétendre que l'association se constitue en *personne* par elle-même, et que la fondation dérive seulement du droit de *propriété*, me semble difficile à soutenir. La personnalité même de la société parfaite dérive de Dieu, auteur de l'Eglise et du pouvoir civil. Et ainsi médiatement ou immédiatement c'est Dieu qui est l'auteur de toute personnalité physique ou morale. »

Cette lettre nous paraît si sage que ce serait manquer de courtoisie de n'y pas répondre. On nous y demande donc deux choses : si nous admettons la doctrine qu'elle contient relativement à l'origine de la personnalité de l'être moral, et si nous la croyons au moins admissible. Commençons par cette seconde chose.

La doctrine exposée peut être considérée ou isolément et en soi, ou en compagnie des autres doctrines professées dans la lettre. A la considérer de cette dernière manière, nous disons qu'elle peut être adoptée, parce que, quelle qu'en soit la valeur spéculative, tout ce qui, relativement à la pratique, peut en être déduit de mauvais, est neutralisé et corrigé par les autres points de doctrine qui y sont joints. Il en est deux surtout qu'il ne faut pas perdre de vue : l'un que la personnalité de l'être moral religieux, ce n'est pas l'Etat mais l'Eglise qui la crée ; l'autre, que l'Etat est obligé de reconnaître au civil toutes les personnalités créées par l'Eglise. Ces deux points sont justement établis dans la lettre, et ne peuvent être aucunement mis en doute. En effet, quant au premier, il ne demande pas de preuve, car il est évident que l'effet ne pouvant être supérieur à sa cause, la personnalité de l'être moral religieux ne peut provenir d'une autorité inférieure telle qu'est certainement l'autorité politique. Et il ne faudrait pas dire que l'Etat intervient ici seulement pour conférer le droit d'acquérir et de posséder, attendu que ce droit, l'être moral religieux le reçoit de l'Eglise, et parce qu'il est inhérent à la personnalité que l'Eglise, comme il a été dit, lui confère et parce que l'Eglise, ayant ce droit indépendamment de tout autre pouvoir en vertu de son institution divine elle-même, peut le communiquer aux associations inférieures qu'elle engendre dans son propre sein. Quant au second point, il est facile à prouver, que l'on considère l'Etat ou uni à l'Eglise ou séparé d'elle. Dans le premier cas, comment l'idée d'union qui signifie

amitié et concorde pourrait-elle subsister avec l'idée d'offense, car c'est une offense manifeste que de refuser aux institutions établies par l'Eglise dans le but propre de procurer la gloire de Dieu et le salut des hommes, de leur refuser, dis-je, et l'existence et la jouissance pacifique de leurs droits ? L'Etat qui est vraiment uni à l'Eglise ne doit pas méconnaître ni persécuter ce qui est une appartenance de l'Eglise, mais il est tenu au contraire de lui accorder sa faveur et sa protection. Nous admettons néanmoins que par voie de concordat il peut obtenir de l'Eglise sous ce rapport des concessions particulières.

Que si au contraire l'Etat est supposé séparé de l'Eglise, en ce cas-là même entièrement contraire au plan de Dieu, il ne peut ne pas reconnaître au civil les personnalités créées par l'Eglise, au moins quant aux droits communs. La raison en est qu'à moins de vouloir opprimer l'Eglise, il doit la laisser subsister comme une véritable société indépendante de lui, et ne mettre aucunes entraves au libre développement de son organisme : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*. Deux êtres libres, vivant l'un à côté de l'autre, encore qu'ils ne soient pas unis, doivent néanmoins se respecter et se reconnaître l'un à l'autre leurs droits réciproques. Si donc l'Eglise a droit de créer dans sa sphère des personnalités subalternes, l'Etat ne peut faire autrement que de les considérer comme telles et de les laisser jouir des droits qui résultent de leur nature. Et dans l'hypothèse d'un Etat qui ne garderait plus de mesure vis-à-vis de l'Eglise, cette obligation lui serait encore imposée par son devoir vis-à-vis de ses sujets catholiques. Ceux-ci ont incontestablement droit à ce qu'on ne les empêche pas de suivre librement la direction de l'Eglise, leur mère et maîtresse, dans ce qui touche à la fin dernière. Si donc, conformément à cette direction ils forment des associations dans le but de se sanctifier, de perfectionner les autres, l'Etat ne peut pas les empêcher, il est même

tenu de faire respecter les droits qui découlent de la nature de ces sortes d'associations. Agissant autrement, il ne procurerait plus le bien de ses sujets, et à leurs yeux il perdrait toute valeur parce qu'il manquerait à sa fin. Il deviendrait même tyrannique, car il blesserait ceux qu'il gouverne dans leurs intérêts les plus souverains. Donc l Etat, même dans l'hypothèse absurde de la séparation, serait forcé par sa propre nature et par sa raison d'être de laisser se former les personnalités morales créées par l'Eglise et de leur accorder la jouissance des droits civils.

Par où l'on voit ce que les catholiques d'Italie peuvent penser d'un gouvernement qui, comme est le leur actuellement, dépouille l'Eglise, supprime les ordres religieux, persécute le clergé, met des entraves au libre exercice de la religion. Il ne faut donc pas s'étonner qu'après cela il soit à deux doigts de l'abîme, et que la force seule l'empêche d'être plus tôt renversé par les peuples. Mais reprenons.

En vertu des deux principes que nous venons d'exposer, principes justifiés par la raison et professés dans la lettre à laquelle nous répondons, la théorie que la personnalité d'un être moral dérive de la société parfaite, est inoffensive pour l'existence et la propriété des ordres religieux, objet de ce chapitre. Comme l'Eglise est seule l'auteur et la source juridique de ces Instituts, ainsi l'Eglise peut seule, pour de justes causes, les supprimer et appliquer leurs biens à d'autres usages. L'Etat n'est pour rien en cette affaire. Il n'a que le devoir de respecter le fait, dès là qu'il respecte l'Eglise et la laisse libre de son action.

Il n'en est pas ainsi, quand cette théorie est séparée de ces deux principes, ce qui arrive assez ordinairement aux gouvernements libéraux. Car alors elle nous paraît nuisible dans la pratique (abstraction faite de sa vérité) et nous fait l'effet d'un invention libérale qui détruit, ou

au moins rend difficile l'existence des ordres religieux sans paraître tomber dans la contradiction. Nier le droit d'association répugne manifestement au principe du respect de toutes les libertés naturelles. Le reconnaître, sans restriction aucune, c'est permettre toute fondation de communautés religieuses, horreur du libéralisme. Que faire ? On distinguera entre une simple association et une personnalité morale ; et l'on dira que fonder une association est le droit de tout citoyen, mais que donner la personnalité morale est une attribution de l'Etat. Et voilà la chose toute trouvée. Les ordres religieux formant une personne morale, les gouvernements libéraux écarteront ou supprimeront ceux qui existent car c'est l'Etat qui confère la personnalité, et ce qui fait naître une chose peut la détruire. D'autre part on ne craindra pas beaucoup qu'ils s'établissent et durent en qualité de simples associations, car privés du droit de posséder, ils n'auraient pas de quoi vivre ni de quoi se loger ; et s'ils recourent aux autres moyens légaux pour s'assurer ces choses, il appartiendra à des avocats bavards de forger des sophismes pour leur interdire ce qui est à tous. Après tout, ils n'auront qu'une existence précaire et mal assurée qui rendra leur durée incertaine et énervera leur action : grand avantage au reste pour les libéraux, jusqu'à ce qu'ils trouvent un moyen plus expéditif d'arriver à leurs fins.

Arrivons maintenant à l'autre point de la lettre. On y demandait si nous acceptions la distinction entre simple association et personne morale. Ici c'est en elle-même que nous considérons la doctrine, ce n'est plus au point de vue pratique. D'abord, comme il s'agit de droits distincts bien que connexes, on peut sans aucun doute non-seulement concevoir cette distinction, mais encore la faire passer dans le fait, quand les circonstances données ne permettent pas autre chose. Ainsi arrive-t-il en Belgique. Il y a même plus : non-seulement ces deux choses y sont

distinctes, on a même imaginé une troisième espèce. En effet, on admet en fait d'êtres moraux : la simple association la société civile, la personne civile. La simple association est formée par des individus qui se proposent une fin quelconque, politique ou religieuse, scientifique ou littéraire, industrielle ou commerciale. Bien qu'elle existe légitimement, elle n'est pas reconnue par la loi comme corps et n'a pas droit de posséder comme être collectif. Les associés peuvent bien posséder en tant qu'individus, pour eux et pour d'autres, mais l'association comme telle, n'étant point reconnue comme personne, n'est pas sujet juridique. Voilà pour la simple association que la constitution envisage comme étant un droit naturel. Quant à la société civile, encore qu'elle n'arrive pas à être une personne civile complète, elle y touche néanmoins par quelque endroit, car elle a le droit de posséder en tant que corps, sous la dépendance pourtant des associés. En effet, puisqu'elle a été formée dans un but d'utilité commune, les membres qui la composent sont comme tels de vrais propriétaires, et chacun pour sa part. Enfin il y a la personne civile qui est créée par la loi comme être fictif, indépendant des membres qui le forment, et en vue d'un bien public. Elle acquiert et possède en son nom propre comme corps sans que ses membres aient comme tels la propriété de ses biens (1). Nous disons donc que ces distinc-

(1) Le *Mémorial belge* explique ainsi cette triple espèce d'existence collective : « L'association (la simple) s'établit par le concours des volontés ; il en résulte un simple lien moral, qui unit les membres entre eux. Ils s'obligent les uns vis à vis des autres à tendre vers un but commun. La loi, qui en Belgique donne pleine liberté aux associations, n'intervient pas dans leurs finances. Bien que légales dans leur existence, elles ne jouissent d'aucun privilége ; elles ne peuvent pas même adresser des pétitions, en nom collectif. Il leur est interdit comme corps moral, comme être collectif, d'acquérir, de posséder. Une association en effet est un être moral, mais n'est pas une personne, ni personne naturelle, ni personne civile. D'un autre côté l'associé ne perd, à cause de sa qualité d'associé religieux ou

tions et d'autres semblables peuvent être conçues et même réalisées par la loi, suivant le bon plaisir du gouvernant. Mais là n'est pas la question. Elle se pose ainsi pour nous : ces distinctions ne sont-elles qu'une pure fiction de la loi, rendue parfois nécessaire par les lieux et les temps, ou sont-elles imposées par la nature même des choses? En d'autres termes sont-elles conformes ou non aux principes de la raison ? Autre est le fait, et autre la légitimité du fait. La question ainsi posée, voici notre avis.

Nous croyons d'abord que le droit d'association pour une fin honnête vient non de la loi, mais de la nature, par la raison que j'ai déjà dite que, l'honnêteté de la fin étant supposée, l'homme est libre d'employer tous les moyens permis pour l'atteindre ; or parmi ces moyens permis se range certainement l'association. Si la loi s'y oppose, elle ravit arbitrairement aux citoyens l'usage d'un droit naturel qu'elle devrait au contraire leur garantir. Nous disons arbitrairement, car l'unique raison qui pourrait légitimer son acte est le bien public, or elle ne se ren-

politique, aucun des droits dont il jouit comme citoyen ; il lui est permis à lui d'acquérir, de posséder, soit pour lui-même, soit pour ses coassociés qui ne sont pas déclarés incapables...

La personnification n'est pour l'association qu'un *mode particulier* d'existence, un mode fictif, conventionnel, légal. Ce mode, n'étant pas une nécessité de la nature, est réglé par la loi. Il a un effet tel que le *corps moral* disparaît en quelque sorte devant la personne civile. Dans cette création le législateur a moins en vue l'intérêt des associés, que l'utilité publique. Aussi ne sont-ce pas les individus qui possèdent, mais l'être fictif...

La société civile tient le milieu. Les sociétaires ne sont ni tout, ni rien. Ils forment la société, et il dépend d'eux de la conserver ou de la dissoudre ; la société n'est donc pas une personnalité juridique, perpétuelle de sa nature et absorbant les associés jusqu'à l'annihilation ; d'un autre côté elle semble n'être pas non plus un corps moral sans droits et sans obligations, comme l'est l'association simple. » *La liberté religieuse et les partis en Belgique*. Liége 1867, p. 15.

contre pas ici puisqu'il s'agit d'une fin honnête réelle. Sur ce point nous ne pensons pas comme M. Pinard. Cet ancien ministre disait un jour à la tribune française qu'en dehors de la famille, de la patrie, de la religion, il n'y a aucune forme d'association qui soit de droit naturel ; mais que toute faculté de s'associer, pour obtenir par des efforts réunis une fin commune, est de droit positif. Pour établir cela, il recourait à cette théorie : il n'y a pas de droit antérieur à l'état social. L'homme ne commence pas seul, il commence en famille, c'est-à-dire en société ; de la famille développée se forme l'Etat auquel s'adjoint l'association religieuse en vertu du besoin de l'homme à être garanti dans ses intérêts de la vie future. Voilà les trois associations permanentes et perpétuelles, et elles constituent le droit naturel. Le droit de faire d'autres sociétés n'est que temporaire et relatif, il ne peut provenir que de la loi (1). Evidemment il y a ici une double confusion. On confond la priorité de temps avec la priorité de nature, et l'idée de société parfaite avec l'idée de société en général. Le droit ne pouvant surgir que dans un sujet déjà existant, et l'homme n'arrivant à l'existence que dans la famille, on peut dire que, chronologiquement parlant, aucun droit n'existe avant la société domestique au moins. Mais cela ne veut pas dire que celle-ci soit la source du droit. Sub-

(1) « Il n'y a pas de droit antérieur à l'état social. L'homme ne commence pas seul, il commence en famille. Il est donc toujours en société, il est toujours à l'état social. Le droit naturel c'est le droit conforme, essentiel à la nature humaine. Or cette nature humaine a un besoin inné de sociabilité, cette sociabilité se traduit par des associations permanentes, qui font des institutions perpétuelles. Ces institutions sont de tous les climats, de tous les peuples. Telle est bien alors l'affirmation du droit naturel... Propriété, famille, patrie, religion, voilà des institutions permanentes, essentielles, sous lesquelles la sociabilité humaine s'affirme ; voilà le droit naturel. Mais ces grandes choses une fois constituées, viennent les droits temporaires, les droits civils, relatifs etc. » *Journal des Débats*, 20 mars 1868.

jectivement, cette source est la nature humaine raisonnable; objectivement, c'est la loi divine qui, ordonnant l'homme à la fin voulue, accorde à sa libre activité de pouvoir moralement se développer dans tous les sens et autant qu'il est nécessaire ou opportun de le faire pour atteindre cette fin. La société, quelle qu'elle soit, au point de vue rationnel, se surajoute à l'homme. Elle n'est dans les concepts qu'un moyen, parce qu'elle n'est qu'un secours pour l'obtention de la fin. « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide qui lui ressemble* (1), telle est la formule de Dieu constituant l'homme en famille, germe naturel de la société civile et religieuse. Or on peut considérer l'activité de l'homme soit dans son universalité, soit dans une sphère déterminée de son développement. C'est ce qui donne lieu à la distinction de la société complète et incomplète, selon que la fin à laquelle on tend est, dans son ordre propre, lié à toute l'activité humaine, ou se rapporte seulement à une partie de celle-ci. La société complète ne peut être que domestique, civile ou religieuse, suivant que l'homme s'unit ou pour sa perfection et sa propagation en tant qu'individu, ou pour le bien-être de la vie présente en général et la réglementation de ses rapports avec les autres hommes, ou enfin pour le bonheur éternel et l'ordonnance de ses rapports avec Dieu. Ces trois espèces de société embrassent, chacune en sa sphère propre, l'homme tout entier, sans toutefois l'absorber; autre est le rapport et l'influence, et autre l'absorption. L'individu néanmoins reste libre de déployer son activité dans un ordre d'action plus déterminé, en appliquant sous des formes particulières le principe de sociabilité qui lui est inné et qui certainement n'a été épuisé par aucune des trois sociétés susdites. De là viennent les

(1) Gen. II, 18.

autres associations imparfaites qui sont nombreuses et variées, parce que variés et nombreux sont les efforts et les biens particuliers auxquels elles correspondent. Dire autrement c'est tomber dans l'hypothèse de Rousseau d'après lequel l'homme, en vertu du contrat social, abdique entre les mains de l'Etat toute sa liberté et son indépendance naturelle. Et en définitive, telle est l'idée du libéralisme moderne.

Ce qui nous paraît encore évident, c'est que l'association, dès là qu'elle est association, est une personne morale. Et en effet, qu'est-ce qu'une personne morale ici? c'est un sujet juridique. Or comme l'association a droit de se fonder, ainsi a-t-elle droit de se conserver et d'agir dans la mesure de ce qui est licite. Elle a donc le droit de se procurer, sans nuire à autrui, tout ce qui est nécessaire et utile à sa conservation et à son activité; et l'Etat qui reconnaît et protége les autres droits doit reconnaître aussi et protéger celui-là. L'Etat doit donc reconnaître et protéger l'association comme personne morale. Et à vrai dire, nous ne voyons pas ce qu'on pourrait efficacement opposer à cette doctrine. Que pourrait-on dire en effet? que la fin de la personne morale doit être d'utilité publique? D'abord, c'est faux; car l'idée de personne ne sort pas du caractère public de la fin, mais de la nature du sujet, et ici le sujet, encore bien qu'il ait pour but un avantage limité aux sociétaires, ne perd pas pour cela le caractère d'un tout composé d'êtres raisonnables et doué par conséquent de droits qui résultent de la fusion en un seul des droits de chacun. Ensuite rien n'empêche que cette association se propose pour fin un bien public, soit religieux soit moral, scientifique ou économique. Si le principe de sociabilité repose sur la bienveillance, répugne-t-il à ce que les membres d'une société se proposent d'exercer cette bienveillance vis-à-vis de tous les citoyens ou même encore vis-à-vis de tout le genre humain?

Mais, dira-t-on, l'association ne doit son origine qu'à la volonté des individus qui la forment. Et qu'importe? La société politique elle aussi ne peut-elle se former quelquefois par pure convention humaine? N'est-ce pas ce qui advint par exemple dans les premières colonies d'Amérique? Lui refuserons-nous donc pour cela d'être une personne morale? Cette conclusion ne peut convenir aux libéraux, eux qui font du pacte la racine de toute société politique.

Mais, répliquera-t-on, l'association dont il s'agit est par elle-même temporaire. L'individu lui aussi, dirons-nous, est temporaire; le dépouillerez-vous à cause de cela de sa personnalité? De plus, on peut très-bien nier que cette association ne puisse par elle-même se constituer d'une manière perpétuelle. Cela dépend de la libre volonté de ses fondateurs. Et leur condition mortelle n'est pas un obstacle, car de même que la société politique se perpétue par la propagation physique de ses membres, ainsi l'association dont nous parlons se perpétuerait par la propagation morale, par l'adjonction successive et continuelle de nouveaux associés. Qu'est-ce qui s'y opposerait? Et supposé que rien ne s'y oppose, n'est-ce pas assez pour concevoir une perpétuité suffisante au moins présumée?

Une seule difficulté est quelque peu spécieuse; c'est celle qui fournit à l'auteur de la lettre ce raisonnement: l'effet ne pouvant surpasser la cause, la personnalité morale ne peut venir que d'une autre personnalité morale qui lui communique son être, c'est-à-dire, en définitive, de Dieu auteur de toute chose : Dieu produit la personnalité de la société parfaite en instituant l'Eglise et en fondant le pouvoir civil, comme il produit la personnalité physique en créant l'âme dans l'homme. Il faut donc que toute association reçoive sa personnalité de la société parfaite, afin que médiatement au moins elle se résolve en Dieu.

Examinons cette difficulté.

Il est certain que toute personnalité, physique ou morale, vient de Dieu. Mais comme le fait remarquer l'auteur de la lettre, elle peut venir de Dieu ou médiatement ou immédiatement. La cause prochaine qui la produit peut ne pas la contenir formellement, il suffit qu'elle la contienne virtuellement, comme la semence renferme la plante. C'est ainsi que la famille, société inférieure pourtant, contient en germe la société civile, et le pouvoir paternel le pouvoir politique. La raison en est que la cause prochaine est comme l'instrument de la cause éloignée à laquelle elle est subordonnée comme à la cause principale, par rapport à l'effet produit. Ceci posé, pourquoi ne dirait-on pas que la personnalité physique contient virtuellement la personnalité morale, celle-ci étant créée par celle-là sous l'action de Dieu par le fait de la sociabilité qui est de l'essence de l'homme? Assurément la personnalité morale n'est qu'une expansion de la personnalité physique, en ce sens que d'aucuns droits individuels, dont on peut faire un usage commun, se fondent, pour ne plus former qu'un droit affectant le tout moral de l'association. Il suffit pour cela du concours de Dieu en tant que cause première et principe du droit naturel; et le fait est produit. Que si l'on veut absolument l'intervention d'une société plus haute, (on n'en démontrera jamais, à notre avis, la nécessité) on peut recourir à la société universelle que Dieu a établie, sous sa dépendance immédiate, entre tous les hommes par le principe de bienveillance réciproque qu'il a mis en eux et par la loi qui est naturellement gravée dans leur cœur. Car on peut dire que cette société universelle constituée par le fait même de notre existence est, dans l'ordre naturel, le principe de toutes les autres associations déterminées sous une forme positive par des faits ultérieurs; et que l'autorité qui les régit est toujours un écoulement de l'autorité de

Dieu : « *Il n'est pas de pouvoir qui ne soit de Dieu* (1). » La société politique aussi descendrait de cette société universelle qu'elle n'épuise pourtant pas ; car la fin, pour laquelle l'homme poussé par sa nature institue l'Etat, n'est pas de sacrifier à celui-ci tous ses droits, mais d'en assurer au contraire le tranquille exercice, et d'être secouru et protégé dans le légitime et libre développement de ses facultés insuffisamment garanties contre les méchants dans la société universelle dont nous parlons. Si donc il croit devoir, même après l'institution de l'Etat, former d'autres associations soit permanentes, soit transitoires, dans le but de se perfectionner, la société civile ne peut l'en empêcher ; elle doit même reconnaître cet usage légitime de la liberté naturelle et protéger les droits qui en résultent. La seule chose que puisse faire le pouvoir politique est de s'assurer de l'honnêteté du but de l'association ; par conséquent du bénéfice de cette liberté sont évidemment exclues toutes les sociétés secrètes, et celles dont il est suffisamment démontré qu'elles tendent au renversement de l'ordre public.

La lettre contient, ce nous semble, une dernière difficulté que voici : étant admis ce qui précède, la personnalité de l'association est non plus fictive, mais réelle : elle est en effet le résultat de la personnalité même des membres en tant qu'ils forment un tout moral ; et conséquemment la propriété n'est plus hors de leur dépendance, mais ils sont vrais propriétaires quoique en commun. Or c'est le contraire que nous voyons dans ce qu'on appelle personnes morales. Dans un ordre religieux par exemple, ce ne sont pas les individus, c'est le corps qui possède indépendamment des individus, et vient-il à être dissous, c'est l'Eglise, et non les individus, qui hérite de lui. Il en est

(1) *Non est enim potestas nisi a Deo.* Rom. XIII, 1.

de même, dans l'ordre civil, d'une université, par exemple, d'un collége; tant que l'Etat ne les détruit pas, ils sont considérés comme existants, encore bien que tous les membres qui en font partie n'existent plus; et c'est l'Etat aussi qui en est le légitime héritier quand ces associations disparaissent. Tant qu'elles durent, elles se conservent moyennant l'action de la société parfaite; or la cause qui conserve un être est aussi celle qui le crèe. Pareillement n'est héritier naturel que celui qui est lié avec la personnalité du défunt par la relation d'effet ou de principe; or la société parfaite ne peut pas être considérée comme un effet, une dérivation de la société imparfaite; il faut donc qu'elle en soit considérée comme le principe.

Mais cette difficulté disparait si l'on distingue entre les associations privées et les associations publiques. Les premières résultent du simple usage de la liberté, et d'un pacte conclu entre les individus; les secondes sont des ramifications et des fonctionnements subalternes de l'Eglise et de l'Etat. Si les particuliers ont le droit de former des associations parce qu'ainsi le veut le développement de la personnalité individuelle, à plus forte raison la société parfaite a-t-elle ce droit, pour communiquer plus ou moins parfaitement sa personnalité morale. Ces associations ne sont que des dérivations, des fonctionnements subordonnés qui réalisent, avec plus d'ordre et d'efficacité, une partie de la fin à laquelle la société parfaite conduit d'une manière plus générale. Tels sont dans l'ordre religieux les êtres moraux créés par l'Eglise, et parmi eux les ordres réguliers; tels, dans le cercle de la fin politique, les universités, les colléges, les ordres de chevalerie, les institutions se rapportant aux arts, au commerce, etc., créés à son tour par la société civile. Ces dernières associations sont évidemment dans la condition tracée par la lettre, c'est-à-dire qu'elles existent comme êtres fictifs indépendants de leurs membres, qu'elles gardent

leur existence tant que dure l'action de la société majeure qui les a créées et les conserve, et que leurs possessions demeurent l'héritage légitime de la société parfaite dont elles forment des dépendances. Mais la même chose ne peut se dire des premières ; elles ne sont pas, nous l'avons vu, des émanations d'une personnalité plus haute ; elles sont le développement de personnalités inférieures. Il sera bon du reste de marquer plus en détail les différences qui les séparent.

Premièrement elles ont une origine diverse. Les unes en effet procèdent de l'autorité publique, les autres au contraire de la liberté individuelle privée. Relativement à celles-ci, l'autorité publique ne fait que les reconnaître comme corps et exercer sur elles le droit de surveillance dans les limites qui lui sont propres.

En second lieu leur condition est diverse. Les unes existent et se conservent comme un être qui est par soi, en vertu de l'action continue de la société parfaite qui les a instituées ; les autres existent et se conservent comme somme et résultat des membres mêmes qui les composent, et par conséquent ceux-ci venant à manquer elles disparaissent.

En troisième lieu l'étendue de leurs droits n'est pas la même. Les unes en effet, jouissent, sans parler du droit commun, des faveurs et privilèges que l'autorité, leur créatrice, leur octroie, tandis que les autres ne jouissent que du droit commun et des droits qui viennent de l'union et, pour ainsi dire, de la fusion des droits individuels de leurs membres.

En quatrième lieu elles sont distinctes par le mode de posséder ; en effet dans celles-ci la propriété, rigoureusement parlant, appartient au corps en soi, indépendamment des individus, et les individus en usent seulement comme parties de ce corps ; mais dans celles-là, la propriété appartient au corps en tant qu'il est formé par les indi-

vidus, et conséquemment ils sont vrais propriétaires, encore qu'ils possèdent en commun.

En cinquième lieu leur mode d'extinction est différent; toute chose finit par la même cause qui l'a fait exister, donc les unes sont détruites par l'autorité publique seule qui les a produites, les autres cessent par la volonté ou le défaut des individus qui les composent.

Toutefois les unes et les autres sont véritablement des personnes morales, encore que peut-être la dénomination de personne fictive puisse convenir exclusivement aux associations créées par la société parfaite et considérées comme subsistant indépendamment des sociétaires. Mais cela ne détruit pas notre thèse, car peu importe que l'être moral soit fictif ou réel, pourvu qu'il ait la qualité de personne. Concluons donc sans plus et réduisons à quelques formules ce que nous avons dit jusqu'ici.

Toute association dont la fin est honnête est de droit naturel, car la nature donne à l'homme la faculté d'user dans les limites permises de tous les moyens qu'il croit devoir procurer son bien ou celui d'autrui. L'Etat ne peut l'en empêcher, car l'Etat ne peut empêcher que ce qui est opposé au bien public, or il est absurde de prétendre qu'il est opposé au bien public de se procurer à soi ou à d'autres par une association honnête un avantage spirituel ou matériel.

De sa nature l'association est une personne, parce qu'elle est un tout moral, ayant des droits entre lesquels prime celui de propriété mobilière et immobilière; il répugne en effet qu'un être ait le droit d'exister et n'ait pas celui de s'assurer, d'une manière stable, les moyens nécessaires de se conserver l'existence.

La personnalité d'un être moral, étant une conséquence nécessaire de l'être, procède de la même cause dont procède l'association, *qui dat esse, dat consequentia ad esse.*

L'association peut être privée ou publique, suivant qu'elle résulte ou de l'usage de la liberté et de l'expansion de la personnalité même des individus qui forment l'association, ou de l'exercice du pouvoir public par dérivation de l'Eglise ou de l'Etat. La première dépend de l'existence et de l'union des associés, et, dissoute, elle a pour héritiers naturels les associés mêmes; la seconde existe indépendamment des associés, sous l'action d'une société plus haute, et, dissoute, elle a pour héritière la société parfaite qui l'a créée et de laquelle dérive son droit de propriété.

L'Etat, même séparé de l'Eglise, pourvu seulement qu'il l'admette, ne peut pas sans une criante injustice ne pas reconnaître la qualité de personnes morales aux associations particulières et subalternes que l'Eglise engendre dans son propre sein. Il ne peut pas ne pas en respecter la propriété comme étant quelque chose qui ne lui appartient aucunement, mais qui est à autrui et dépend de l'Eglise seule. L'envahit-il, ou vient-il en quelque façon à se l'assujettir, outre le vol qu'il commet, il fait un sacrilége.

Un Etat complètement athée, lequel non-seulement se séparerait de l'Eglise, mais refuserait même de voir en elle une société parfaite, nonobstant cette impiété, devrait néanmoins accueillir comme personnes morales les associations religieuses et cloîtrées qui se formeraient dans son sein; et cela, sinon par devoir vis-à-vis de l'Eglise (il n'y croit pas) au moins par devoir vis-à-vis de ses sujets qu'il ne peut pas ne pas respecter dans leur liberté et dans l'usage qu'ils font de leurs droits naturels. Il ne les considère pas comme associations publiques, car il ne reconnaît pas la société parfaite dont elles procèdent, mais il ne pourra se dispenser de les envisager comme des associations privées n'ayant aucun privilége, mais jouissant du droit commun. La propriété de ces sortes d'associations, à ses yeux, dépendra des sociétaires, et en cas

de dissolution, leur reviendra. Les associés d'ailleurs, même pendant la durée de l'association, pourront se considérer par rapport à l'Etat comme de vrais propriétaires, encore qu'ils le soient en commun, non-seulement au point de vue légal mais même au point de vue réel, car, quoique en fait cette propriété dépende de l'Eglise, elle s'incarne pourtant et se concrétise dans cette corporation, et conséquemment les associés qui la composent sont en réalité les possesseurs légitimes, bien qu'ils le soient sous la raison sociale et non individuellement. Quelle est en cela l'obligation des associés vis-à-vis de l'Eglise, c'est une chose qui regarde leur conscience, et l'Etat n'a rien à y voir.

L'Etat, entendez-le comme il vous plaira, en s'emparant des biens des ordres religieux, sous prétexte qu'il a supprimé ceux-ci, fait un vol; et quiconque s'en rend l'acquéreur, même dans une vente légale, est détenteur du bien d'autrui, et, tant qu'il reste ainsi, il est en état de péché. Il est tenu à une restitution absolue tout comme celui qui aurait acheté d'un voleur ce que ce dernier a volé.

CHAPITRE V

EXAMEN DE QUELQUES PROJETS LIBÉRAUX RELATIFS A LA PERSONNALITÉ DES ASSOCIATIONS RELIGIEUSES.

Sous ce titre : *Les associations religieuses et l'Etat*, il parut naguère dans une revue (1) un article d'un publiciste italien, R. Bonghi, article indécis et flottant, mais dont l'esprit est assez manifestement mauvais.

L'écrivain part des projets qu'il dit avoir été préparés par le concile du Vatican sur les ordres religieux ; il accuse l'Eglise d'obstination parce qu'au lieu d'accueillir les mitigations qui lui étaient conseillées par la condition des temps, elle s'apprêtait à raffermir et à rasseoir l'organisme de ces ordres dans toute la rigueur de l'antique discipline. Il rappelle trois choses spécialement : l'obéissance, la vie commune, la clôture, à la parfaite observance desquelles le concile entendait ramener les religieux des deux sexes. Il objecte qu'elles sont en plein antagonisme avec la civilisation moderne. « *Obéissance,* (c'est lui qui parle) *vie commune, clôture, ces trois pivots, aujourd'hui comme jadis, de la vie religieuse, paraissent être et sont en réalité en complète opposition avec les caractères propres de notre vie moderne et avec*

(1) Nuova Antologia. Anno settimo. Vol. XIX, p. 50.

les idées que la majeure partie des laïques juge seules capables d'en soutenir et d'en accroître la force. Et ces idées, elles ne sont point demeurées de pures abstractions; elles ont pris corps dans les lois civiles, dans celles des Etats catholiques surtout, et grâce à elles, ces lois ont été formulées de manière qu'elles sont aussi opposées, aussi contraires que possible à la réalisation de ce type de vie religieuse qui persiste à demeurer l'idéal de l'Eglise catholique (1). «

Le type que l'Eglise catholique persiste à regarder comme l'idéal de la vie religieuse est pris de l'Evangile. Les trois pivots de cette vie religieuse, comme parle Bonghi, l'obéissance, la vie commune, la clôture, sont indubitablement les traits principaux de ce type. L'obéissance est requise pour le parfait holocauste de l'âme à Dieu : but de la vie religieuse; et loin de rabaisser la liberté vraie de l'homme, elle la perfectionne en l'affranchissant du danger d'adhérer au mal par un abus de la liberté. C'est ce que Dante fait ressortir avec beaucoup de vérité au cinquième chant du *Paradis*, quand il met dans la bouche de sa Béatrix ces belles paroles : « Le plus grand don que Dieu ait accordé, en vous créant, le don qu'il apprécie le plus et qui est le plus conforme à sa bienfaisance, est la liberté de la volonté. Ce bienfait a été accordé seulement à toutes les créatures intelligentes. Si tu admets ce point, tu sentiras la haute valeur d'un vœu, quand il a été formé par ton consentement et le consentement de Dieu. Quand un pacte est arrêté entre Dieu et l'homme, celui-ci, par cet acte, se fait victime de ce trésor (la liberté), qui est tel que je le dis : donc, que peut-on rendre en échange? Si tu crois qu'il t'est permis de racheter par une œuvre sainte le don auquel tu as renoncé,

(1) Ibid. p. 51.

tu ressembles à celui qui voudrait faire un bon usage d'un bien mal acquis (1). » (Traduction du chevalier A. de Montor.) La vie commune est une suite du dépouillement absolu de toute chose, indispensable élément de l'imitation parfaite de Jésus-Christ. La clôture est une défense de la pureté que l'on a vouée à Dieu, et un préservatif contre les distractions mondaines. Ces trois choses ne sont qu'une application des enseignements de Jésus-Christ pour ceux qui veulent le suivre de plus près par la voie des conseils évangéliques. En nous les montrant opposées aux idées de l'Etat moderne et du libéralisme moderne, Bonghi nous confirme davantage dans l'idée que l'esprit de l'un et de l'autre est antichrétien, et nous fournit par conséquent une nouvelle preuve de la justesse de la condamnation que le Pape Pie IX a portée contre cette proposition : « *Le Pontife Romain peut et doit entrer en accord et en conciliation avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation nouvelle* (2). »

C'est ici que saint Augustin s'écrierait : *Aut fallitur Christus aut mundus errat.* Au lieu de reprocher à

(1) Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando, e alla sua bontate
Più conformato, et quel ch'ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte et sole furo e son dotate.
Or ti parrà, se tu quinci argomenti,
L'alto valor del voto, s'è sì fatto,
Che Dio consenta quando tu consenti.
Chè, nel fermar tra Dio e l'uomo il patto,
Vittima fassi di questo tesoro,
Tal, qual io dico, e fassi col suo atto.
Dunque che render puossi per ristoro ?
Se credi bene usar quel ch'hai offerto,
Di mal tolletto vuoi far buon lavoro.
Paradiso. Canto v.

(2) Syllabus § x, n. LXXX.

l'Eglise de vouloir maintenir dans les ordres religieux toute la pureté des enseignements de Jésus-Christ, Bonghi, si pour lui Jésus-Christ est la sagesse incarnée, aurait dû plutôt reprendre le monde de sa folie et s'ingénier à le ramener à des idées plus saines.

Dante, bien autrement italien que ces fils de révolution, nous représente deux fondateurs d'ordres religieux destinés par le Très-Haut à guider les fidèles dans la voie de la perfection chrétienne. Il ne sera pas inutile de rapporter quelques-unes de ces strophes enchanteresses. « La Providence, qui gouverne le monde par cette puissance qu'aucun être créé ne peut approfondir, voulut que l'épouse, fidèle à son Seigneur, et sûre dans sa marche, ne s'éloignât jamais de celui qui s'unit à elle en versant son sang béni, et en jetant de grands cris; par bonté elle daigna lui accorder deux guides secourables. L'un fut rempli d'une ardeur séraphique; l'autre eut en partage toute la sagesse des chérubins. (1) »

Ces deux princes furent saint François d'Assise et saint Dominique, et cette haute charge de guider les fidèles dans les voies de la perfection, ils la remplirent moins encore par l'exemple que par la fondation de leurs ordres auxquels ils prescrirent précisément ce que Bonghi désap-

(1) La provvidenza, che governa il mondo
Con quel consiglio, nel qual ogni aspetto
Creato e vinto, pria che vada al fondo,
Perocchè andasse ver lo suo diletto
La sposa di Colui, che ad alte grida
Disposo lei nel sangue benedetto,
In sè sicura ed anche a lui più fida,
Due principi ordinò in suo favore,
Che quinci e quindi le fosser per guida.
L'un fu tutto serafico in ardore ;
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubica luce uno splendore.
Paradiso. Canto XI.

prouve. « Quand il plut à celui qui l'avait appelé à de si grands biens, de lui accorder la récompense qu'il avait méritée en se faisant si humble, François recommanda son épouse chérie à ses frères, comme à ses héritiers légitimes; il leur ordonna de l'aimer ardemment (1). »

Voilà comme l'Alighieri nous fait voir saint François mourant imposer à ses religieux la parfaite observance de la pauvreté qui est nécessairement unie à la vie commune.

Et ce qui est dit de ces deux ordres s'entend aussi des autres, proportion gardée; c'est donc à bon droit que le Pape Pie VI dans sa bulle fameuse *Auctorem Fidei* appelle les ordres religieux : « *le plus bel ornement de l'Eglise et l'une des plus sublimes manifestations de l'Esprit-Saint.* »

Mais qu'importe à nos sages? Pour condamner les ordres religieux, il leur suffit qu'ils soient opposés à l'esprit libéral. Bonghi dresse une longue liste des antithèses qui existent entre le cloître et l'Etat moderne.

Le couvent, dit-il, *est fermé au regard des profanes* (mais il ne l'est pas à celui des supérieurs ecclésiastiques); *et l'Etat veut que tout lieu soit, dans l'occasion, ouvert à son autorité.*

Le couvent fond en une seule plusieurs volontés (*Deus qui habitare facit unius moris in domo*, Ps. LXVII, 8.)*; et l'Etat fait aboutir l'éducation à réveiller dans les âmes l'esprit d'indépendance morale.*

(1) Quando a Colui, che a tanto ben sortillo
Piacque di trarlo suso alla mercede,
Ch'el meritò col suo farsi pusillo;
Ai frati suoi, sì come a giuste erede
Raccomandò la sua donna più cara
E comandò che l'amassero a fede.
Paradiso, l. c.

Le couvent met tout en commun, rien n'appartient au particulier (*Beati pauperes spiritu*, Matt. v, 3.)*; et l'Etat veut maintenir à chacun sa propriété.*

Le couvent est une communauté à part, qui a un droit public interne, qui est sous le gouvernement d'une autorité spéciale (celle de l'Eglise)*; et l'Etat n'admet aucun pouvoir indépendant du sien, il veut que tout vienne de lui* (omnipotence de l'Etat).

Le couvent est une république librement constituée (pour une fin religieuse toutefois) *au sein de la grande république* (revendique-t-il donc des attributions politiques ?) *et il enveloppe toute la personne des associés* (que vous importe ?); *l'Etat au contraire tend à diminuer les rapports qu'il règle* (qu'il en prenne à son aise), *et à faire grandir l'autonomie individuelle.*

Le couvent est même une république de femmes (quel mal y voyez-vous ?) ; *la femme y exerce l'autorité; tandis que l'Etat exclut les femmes de la politique dirigeante.* — Cette dernière observation nous paraît absolument fausse. Qu'il suffise de nommer l'Angleterre, ce type de la civilisation moderne, où une femme est à la tête du gouvernement. Or si une femme peut être reine, pourquoi ne serait-elle pas abbesse? Mais, dira-t-on, la reine est dirigée par le Parlement. Et l'abbesse, répondrons-nous, est dirigée par l'Evêque qui est quelque chose de plus sûr qu'un Parlement.

Le couvent dépasse les limites des Etats, de sa nature il est supranational, *il tend à une fin ultramondaine, il idéalise les aspirations de l'homme; l'Etat, lui, a des tendances contraires.* Cela signifie que le couvent est un antidote excellent contre l'égoïsme national si opposé à la fraternité naturelle des peuples, contre le matérialisme social, destructeur des mœurs et de la dignité humaine.

Il n'y a, au dire de Bonghi, qu'un seul point où l'Etat et

l'association religieuse soient d'accord, c'est celui de la liberté individuelle. Mais il le renverse bientôt par ce qu'il ajoute: « *Et en ce point, il est douteux qu'on puisse s'assurer si le citoyen, en prenant le parti d'entrer en religion, est moralement libre et si, une fois entré, il le demeure* (1). » Mais pourquoi ce doute? Pour vous convaincre de la pleine liberté des vocations religieuses, les précautions et les moyens employés par l'Eglise ne vous suffisent-ils pas?

Mais le lecteur a dû s'apercevoir que leur idée fixe, c'est que l'Etat a le monopole de la prudence, de la sagesse, de la justice, que seul il est l'autorité salutaire. Tout ce qui ne se fait pas en son nom n'est ni certain, ni valide, ni à considérer. En somme le despotisme païen, la statolâtrie, l'absorption de tous les pouvoirs dans le pouvoir absolu de l'Etat, tel est l'idéal rêvé par eux, sous le nom menteur de liberté et de civilisation.

Après avoir fait ressortir l'aversion de l'Etat pour les ordres religieux, Bonghi examine si les lois italiennes qui s'y rapportent sont suffisamment efficaces.

Les lois italiennes basées sur l'idée de la séparation ont absolument embrassé le principe de la suppression de la personnalité juridique pour toutes les communautés religieuses, les laissant libres toutefois de jouir du droit commun d'association en qualité de pur être moral.

(1) Ibid. p. 58.

Un instant après, Bonghi, sans s'en apercevoir, se réfute lui-même en écrivant : « Dans les contrées où la personnalité juridique est refusée aux communautés religieuses ou du moins n'est pas une condition nécessaire de leur existence, le nombre des sœurs dépasse de beaucoup celui des prêtres, par exemple en France, en Belgique, en Prusse. Dans les pays au contraire où, comme en Autriche, le principe opposé est en vigueur, c'est le contraire qui a lieu généralement. Et il faut avouer qu'il n'est point de fait qui contredise plus énergiquement le sentiment si souvent répété et qui a prévalu, que la cause principale du séjour des femmes dans les cloîtres, c'est la violence matérielle et morale. » Ibid. p. 71.

« *Notre législation,* dit le publiciste (1), *peut se résumer en ces paroles: liberté d'association religieuse sous le régime de la communauté, dénégation absolue de personnalité juridique.* » Or pour s'assurer de la valeur de ce principe à l'effet d'obtenir la fin voulue, il faut examiner le résultat qu'il a produit dans les Etats qui l'ont plus ou moins pratiqué.

Notre auteur passe ici en revue toutes les législations de l'ancien et du nouveau monde, puis il se résume ainsi: « *On peut aisément se faire une idée succincte de la législation exposée, il suffit de placer aux deux extrêmes, la législation italienne qui, absolument et radicalement, ne reconnaît la personnalité juridique à aucune communauté religieuse et la législation ecclésiastique qui en fait, pour ainsi dire, comme une partie essentielle de toutes celles qui sont légitimement constituées. L'Autriche, pour les associations qui n'ont pas la vie commune, suit l'Italie; elle s'accorde avec l'idée ecclésiastique quant à celles qui sont obligées de vivre en communauté, encore qu'elle ne refuse pas aux autres d'acquérir, moyennant certaines formalités, la personnalité juridique. La législation belge, celle de la France et celle de la Prusse se rapprochent plus que toute autre de la nôtre; mais elles la modifient en ce que la communauté religieuse peut, d'après elles, avec l'assentiment du gouvernement, et en vertu d'une loi, devenir une corporation; d'autre part, dans la première seulement la chose est claire et explicite; dans la seconde, la liberté d'association religieuse qui n'est pas autorisée est plutôt tolérée que proclamée; dans la troisième il y a doute pour savoir si elle s'étend ou non à la communauté ou à l'ordre religieux, et la coutume actuelle qui est pour l'affirmative ne paraît pas à certaines per-*

(1) Ibid. p. 61.

sonnes de grande autorité, à couvert de toute objection légale. D'ailleurs la législation anglaise reconnaît que la communauté peut se constituer de deux manières. Dans la première c'est une fondation qu'il est libre à chacun de faire, dans la seconde c'est une corporation qui pour exister demande un acte de la puissance publique. Enfin la législation américaine réduit la corporation à une fondation et détermine, par des règles générales, les manières de la créer (1). »

L'auteur observe ensuite que le principe de liberté d'association, sans qu'il y ait reconnaissance de personnalité juridique, a eu pour effet de multiplier outre mesure les associations religieuses malgré toutes les dispositions légales imaginées comme entraves. Et il le montre avec l'évidence des chiffres pour ce qui regarde la Belgique, la France et la Prusse. Au contraire dans les pays où s'est maintenu le principe opposé, à savoir que les couvents, dès là qu'ils sont constitués, jouissent de la personnalité juridique, quoiqu'ils ne puissent se constituer sans l'assentiment du pouvoir civil, la multiplication des congrégations religieuses a été incomparablement moindre. L'Autriche et la Bavière en fournissent une preuve évidente. De là il conclut que le principe, en vertu duquel on refuse la personnalité juridique tout en accordant la liberté d'association, est non-seulement inefficace, mais de plus nuisible à la fin que l'on se propose. « *Une preuve plus large* (ce sont ses paroles) *que le principe des associations religieuses joint à celui du refus de reconnaissance légale, n'est bon qu'à les multiplier outre mesure et même incomparablement plus que ne le ferait le principe opposé de la nécessité, pour toute communauté d'hommes ou de femmes, d'exister sous forme de personne juridique et*

(1) Ibid. p. 83.

conséquemment avec la participation et le consentement de l'Etat, une preuve plus large, dis-je, me paraît vraiment difficile à désirer. Il ne faut pas s'attendre qu'en Italie il en aille autrement. Il est vrai que quelques-uns ont cet espoir; mais ils devraient bien reconnaître déjà à une foule de faits que cet espoir est vain et, à défaut de faits, il leur suffirait de considérer pour cela la fausseté et la légèreté des motifs sur lesquels ils s'appuient. Sans doute, comme ils le disent, l'Italie est le pays du monde où le scepticisme religieux est plus grand et le sens de la foi plus émoussé (Bonghi selon son habitude prête aux Italiens ses propres sentiments), *mais elle est aussi le pays où la population est plus foncièrement catholique: qui n'est pas catholique, n'a pas d'autre croyance, et il en est très-peu qui ne se ressouviennent, en quelque circonstance de leur vie, qu'ils ont cette foi, et qui ne sentent le besoin d'obéir aux prescriptions de la croyance qu'ils ont sucée avec le lait. Enfin il ne faut pas s'imaginer que les traits de notre esprit religieux actuel, lesquels sont les traits propres et naturels de tout pays dont la foi est vieille, passée dans les habitudes, n'ayant été jamais ou très-peu attaquée, combattue, demeureront toujours les mêmes. Quand cette croyance se sentira assaillie par les fortes tempêtes des doutes ou des menaces, l'expérience des autres peuples n'y fera rien, ou les plus incrédules verront avec étonnement, je ne dis pas leur nombre diminuer, mais se rallumer dans l'âme des croyants une ardeur inattendue* (1). »

Ceci posé, on voit la conséquence que devait en tirer la perfidie libérale: donc il faut remplacer la loi présente par une autre loi plus efficace à arrêter la fécondité des ordres religieux. Bonghi la tire en effet et se console

(1) Ibid. p. 70.

d'avoir rendu évidente à ses lecteurs la nécessité de ce changement. « *J'aurai au moins abouti, ce qui est un grand avantage, à les tirer de ce sommeil léthargique qui depuis* 1866 *est devenu propre en cette matière aux législateurs italiens et ils ne croiront plus que la voie dans laquelle nous sommes entrés en cette année de grâce, mène, comme beaucoup se l'imaginent, au but prévu* (1). »

Quelle loi remplacera donc cette loi dont l'inefficacité est reconnue? Bonghi n'ose pas proposer une loi ouvertement persécutrice, pareille à celles par lesquelles les empereurs païens des trois premiers siècles s'efforçaient d'anéantir le christianisme. Peut-être croit-il que les temps ne sont pas encore mûrs. Peut-être est-il retenu par un dernier reste de respect pour la liberté des catholiques désormais presque annulée. Peut-être a-t-il peur aussi qu'un expédient aussi oppressif ne soit vain. Quoi qu'il en soit, il semble s'arrêter à un moyen moins atroce mais plus perfide. Il pousse à réformer la loi en ce sens, qu'on accorderait aux associations religieuses la personnalité juridique, mais on leur refuserait de pouvoir se constituer autrement, c'est-à-dire sous forme d'association pure, sans reconnaissance légale de la part du gouvernement. Et parce que toute proposition libérale doit porter son vernis d'hypocrisie, Bonghi fait semblant d'être mû en cela par des considérations de justice vis-à-vis de ces mêmes associations religieuses. Il dit donc qu'en agissant autrement, l'Etat se met en contradiction avec lui-même, parce que s'il ne proscrivait pas l'association religieuse, il affirmerait la légitimité des relations sociales qu'elle produit, et la nierait en même temps, en refusant à cette association la forme qui lui est nécessaire pour vivre en paix et se développer librement. D'où il suit qu'elle se

(1) Ibid. p. 82.

trouverait dans une condition violente et dans la nécessité de se procurer indirectement quelque garantie légale d'existence durable et de libre développement.

Seulement l'honorable publiciste se trahit ensuite lui-même en rapportant les paroles du protestant Gneist au Parlement prussien, et en affirmant avec lui que cette reconnaissance garantit l'Etat de l'envahissement des ordres religieux. Et vraiment, voyez les avantages qu'en retire l'Etat libéral. D'abord il pourra à son gré exclure les instituts religieux qui ne lui plairont pas. Ceux ensuite qu'il reconnaîtra, il pourra les embarrasser, les entraver de mille manières et toujours les tenir en respect par la crainte d'une nouvelle suppression. Enfin il aura en eux une proie toujours à sa portée ; quand il les verra rétablis et florissants par la seule remise en vigueur de la loi de 1866 (et qui pourrait arrêter un Parlement libéral ?), il se donnera le moyen de les supprimer et d'avoir leurs biens comme héritier *ab intestato*. Cela ne vous paraît-il pas magnifique et tout à fait digne de la loyauté libérale ?

Nous reconnaissons bien volontiers que la séparation de la personnalité juridique de la personne morale est une injustice flagrante. Si l'association est licite, elle doit jouir des droits propres à l'homme ; l'union ne les détruit pas, elle les fond ensemble. Nous disons néanmoins que, vu la tyrannie des libéraux qui ne vous laissent sûr de rien, il vaut mieux se plier à cette injustice que d'accepter de l'Etat moderne quelque concession que ce soit.

.... *Timeo Danaos et dona ferentes.*

Le libéralisme s'est acquis une telle renommée de mauvaise foi que ses offres épouvantent toujours.

Bonghi ne se dissimule pas cette grave difficulté. Car, parlant d'une loi du canton de Genève ainsi formulée : « Nulle corporation ou congrégation ne peut s'établir

dans le canton sans l'autorisation du grand Conseil. Cette autorisation est toujours révocable, » il ajoute : « *Pendant vingt-neuf ans on l'a interprétée dans ce sens que l'autorisation n'était pas nécessaire sinon pour les communautés qui désiraient être reconnues comme personnes collectives et juridiques; quant à celles qui ne voulaient pas jouir de ce privilége, elles n'avaient aucun besoin du bon plaisir ou de la reconnaissance du gouvernement. Mais voici qu'un nombre assez considérable de communautés s'est formé librement, et la très-grande partie a mieux aimé ne pas demander, ne pas obtenir une existence juridique qui perdait toute valeur par suite de la grande facilité que l'on avait de la révoquer d'un trait. Il vaut mieux ne pas compter sur ces avantages que d'y compter et de s'en voir privé d'un jour à l'autre. Il vaut mieux s'organiser, comme si l'on ne pouvait l'obtenir, que se trouver, l'ayant obtenue, dissous et spolié en un moment* (1). » Notre auteur comprend donc et reconnaît aussi cette vérité si simple. Néanmoins pour rassurer les esprits, il laisse entrevoir que, si l'on en venait à une loi pareille en Italie, on prendrait des mesures pour la garantir de tout arbitraire. « *Il est clair*, écrit-il, *que si l'on préfère, au point de vue social. le principe qui oblige la communauté religieuse à ne pouvoir exister que comme corporation, l'on n'y réussira qu'à la condition de donner à son existence juridique une garantie de droit, et de ne pas la livrer à un arbitraire journalier* (2). » On voit que Bonghi est en veine de garanties, sans parler de celles qu'il a votées pour le Pape. Mais quoi? Vous venez de démontrer minutieusement qu'entre les ordres religieux et l'Etat moderne, l'opposition est absolue et que le but des lois qu'il porte est de les

(1) Ibid. p. 74.

(2) L. c.

détruire; après cela, l'illusion est-elle possible? On pourvoira à l'arbitraire exécutif, mais à l'arbitraire légal, non. Et puis un vote du Parlement ne suffit-il pas à annuler toute garantie?

Mais si la loi est faite, (dira Bonghi) il faudra bien s'y soumettre bon gré malgré , à moins qu'on ne préfère renoncer absolument et pour toujours à la vie religieuse?

N'en ayez cure. Rappelez-vous ce que vous avez écrit: « *Quelque terrible coup qu'on leur porte, ils* (les ordres religieux) *repoussent toujours* (1). » Quoique vous en ayez, vous ne vous débarrasserez jamais des moines. Empêcherez-vous que les bords d'un fleuve ne se couvrent de verdure? Tant que l'eau féconde continue à les baigner, c'est impossible. Ainsi de l'Eglise par rapport aux ordres religieux. Tant que les eaux de la grâce continueront d'arroser le cœur des fidèles, déposant dans les âmes plus généreuses le désir de la perfection évangélique, on verra fleurir et croître, sous une forme ou sous une autre, et religieux et religieuses.

Même dans l'ordre purement naturel, cette tendance à l'association religieuse est insurmontable. Elle sort d'une double racine qui est dans la nature de l'homme : de l'instinct sociable qui s'étend à tous les dévoleppements de l'activité humaine, et du désir inné de se disposer comme il convient à l'obtention de la fin dernière. Combien plus invincible cette tendance ne doit-elle pas être dans l'ordre surnaturel où les forces de la grâce sont surajoutées aux stimulants de la nature, et où la parole de Jésus-Christ, « *Si vous voulez être parfait, vendez ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, puis venez, suivez-moi* (2), » opère avec ses suaves, mais puissants attraits? Voilà le principe de cet élan de l'âme par lequel on foule dédai-

(1) Ibid. p. 58.

(2) Matt. xix, 21.

gneusement aux pieds tout ce qui est périssable pour courir à l'acquisition d'un bien immortel.

O ignota ricchezza, o ben verace (1)!

Ce noble dédain, cet élan de l'âme éprise de Dieu est très-puissant dans les âmes; et c'est pourquoi il ne craint aucune opposition, il triomphe de tout obstacle.

La loi fera ses preuves. Mais l'auteur lui-même reconnaît que les religieux ont droit de ne pas s'en occuper. « *On ne doit pas*, dit-il, *on ne peut pas nier qu'un sentiment de droit ne régisse les communautés religieuses dans leurs vies si éprouvées, de sorte que la loi civile qui cherche à leur faire obstacle, apparaît à leur conscience comme une tyrannie, et de nulle sanction morale, d'où vient qu'elles la violent et la fraudent sans scrupule; d'autre part l'esprit de liberté qui les renouvelle est indomptable et profond, parce qu'il jaillit de l'endroit le plus secret de la nature humaine qui est celui où se mûrit la pensée de Dieu et des rapports de la conscience avec lui* (2). »

Du reste la loi elle-même devra se trouver dans un grave embarras quand il s'agira de restreindre à ce point de vue la liberté d'association. Il devient chaque jour trop évident que tout ce qui est permis au citoyen comme individu, doit lui être permis comme membre de la société. C'est une suite nécessaire du principe de sociabilité qui est inséparable de l'homme. Donc ou une loi portera qu'il n'est pas permis au citoyen de prier, de garder la chasteté, de vivre de peu, de secourir l'indigence aux formes multiples, de remettre sa conduite à la direction d'un père spirituel expérimenté, ou bien, si elle lui laisse toute liberté en cette matière, elle ne pourra pas lui interdire de

(1) *Paradiso* c. XI.

(2) Ibid. p. 83.

s'y exercer en communauté. Une défense de ce genre serait nécessairement flétrie et regardée comme une inique violation de l'un des droits les plus sacrés de l'homme, ce qui, exécrable en tout temps, l'est surtout dans le nôtre où l'on se vante tant d'avoir enfin fait succéder la raison au caprice et la liberté au despotisme.

Cette considération n'a pas échappé non plus à Bonghi, lequel en finissant la formule ainsi : « *Dans la guerre qui en résulte, l'Etat est faible, parce qu'il est lui-même incapable d'organiser en son sein la liberté politique et sociale, sans fournir aux individus le moyen direct ou indirect d'anéantir une partie considérable de sa législation même. Et celle-ci, telle qu'elle est formulée relativement à quelques points dont nous avons parlé plus haut, tue la liberté, ou la liberté la tue* (1). »

Cet aveu vaut son pesant d'or. Si la loi s'obstine à contrarier les associations religieuses, de deux choses l'une : ou, pour arriver à son but, elle devient vexatoire, gênante, et alors elle tue la liberté, ou elle s'abstient, et alors la liberté la tue, en rendant vains ses efforts.

Le vrai moyen d'écarter tout conflit en cette matière serait, non pas d'attribuer par un hypocrite compromis aux communautés religieuses la personnalité juridique, sous la défense de pouvoir se constituer autrement, mais bien de déposer toute haine vis-à-vis du cloître, en laissant aux catholiques la pleine liberté de se former en association religieuse quelconque et en reconnaissant à celle-ci les droits qui découlent naturellement de la personnalité collective et qui sont ceux que l'on reconnaît à l'individu. Telle est au fond la pratique des Etats-Unis, le pays le plus libéral du monde. Mais pour faire cela le libéralisme, italien devrait se dépouiller de son hypocrisie et de sa perfidie, dépouillement, présentement au moins, impossible.

(1) Ibid. p. 84.

CHAPITRE VI

EXAMEN DE QUELQUES PROJETS LIBÉRAUX RELATIFS A LA PERSONNALITÉ DES ASSOCIATIONS RELIGIEUSES.

(*Suite*).

M. Bonghi, nous l'avons vu au chapitre précédent, voudrait qu'on accordât la personnalité juridique aux ordres religieux opprimés par l'Etat, en refusant aux autres de se constituer en simple association. De cette manière l'Etat empêcherait efficacement l'établissement des instituts religieux qui déplaisent et pourrait mieux surveiller ceux auxquels il concéderait une existence précaire. Or voici qu'un autre publiciste, M. Piola, ne comprenant pas ce que veut son collègue combat cette doctrine comme étant nuisible à l'Etat. Il voudrait, lui, des restrictions légales dont le résultat serait le même : empêcher la multiplication des associations religieuses (1). Comme vérité et justice ces deux projets se valent.

Celui de M. Bonghi, suivant son contradicteur, viendrait de la persuasion où il est que les communautés religieuses ont droit à leur personnalité juridique. En effet M. Bonghi avait écrit :

(1) *Nuova Antologia. Anno settimo.* Vol. XIX p. 713.

« *On ne doit pas, on ne peut pas nier qu'un sentiment de droit ne régisse les communautés religieuses dans leurs vies si éprouvées, de sorte que la loi civile, qui cherche à leur faire obstacle, apparaît à leur conscience comme une tyrannie, et de nulle sanction morale* (1). »

M. Piola lui reproche donc *sa confusion ou son incertitude relativement à la distinction qu'il fait, au point de vue de l'être moral ou juridique, entre l'idée d'association ou de société et celle de communauté et de corporation.* Il fait le même reproche à ceux qui furent élevés par des ecclésiastiques. « *Que la confusion de ces deux concepts dans ceux qui reçurent une éducation cléricale soit une chose habituelle, c'est un fait dont celui qui écrit ces lignes a dû se convaincre par des expériences multipliées. A part quelques exceptions, il leur paraît naturel de considérer les sociétés comme de vraies personnes morales* (2). » Bien plus c'est sans hésiter qu'il porte la même accusation contre les stipulateurs du traité de Zurich. « *Il faut dire que ces quelques idées n'étaient pas bien claires non plus dans l'esprit de ceux qui rédigèrent le traité de Zurich en* 1859, *autrement ils n'auraient pas fait la faute énorme de statuer que les corporations religieuses de Lombardie étant supprimées, les réunions des individus de ces corporations pourraient disposer des biens de celles-ci, comme leur appartenant* (3). »

Mais à vrai dire, s'il y a confusion ici, c'est du côté de M. Piola qu'elle se trouve. Il passe continuellement du concept générique de personne juridique au concept spécifique de personne fictive; et les principes qu'il suit dans cette controverse il les tire des lois romaines sans remar-

(1) P. 317.

(2) Ibid. p. 717.

(3) Ibid. p. 700.

quer la différence qui existe entre le droit de la société d'alors et celui de la société d'aujourd'hui.

Si l'on s'en rapporte non à tel ou tel juriste allemand, mais à la nature des choses et à la raison, tout sujet, qui devant la loi veut être considéré comme personne, c'est-à-dire comme un être susceptible de droits et de devoirs, en général a une personnalité juridique. C'est pourquoi elle doit être reconnue à toute association qui se présente comme un tout moral en vertu de l'union stable de ses membres tendant par des efforts communs à une même fin. Cette personnalité il ne faut pas la confondre avec cet être artificiel que l'on considère comme ayant une existence à soi, distincte absolument de la somme des associés présents et futurs et possédant des droits et des devoirs auxquels ne participent aucunement les membres. Cette entité ne se rencontre pas dans toutes les personnes morales mais dans quelques-unes seulement; on l'appelle fictive parce qu'elle constitue un être purement idéal qui représente les associés abstractivement comme corps, sans en dépendre aucunement.

Ici nous n'examinons pas si, absolument parlant, la production de cet être fictif dépasse les forces des individus. La société politique est certainement de cette sorte, et néanmoins elle a son origine uniquement dans les individus qui, sous l'impulsion directrice de la nature, convinrent de la fonder. Et d'autre part on ne voit pas pourquoi les mêmes individus (qui pour le sûr en formant une société civile ne se sont pas dépouillés en sa faveur de toute leur vertu associative), ne pourraient pas constituer d'autres associations dans les divers genres d'activité où il leur conviendrait d'exercer collectivement leurs facultés naturelles. Les raisons qu'on allègue généralement contre paraissent sans valeur, car elles vaudraient aussi contre la personnalité fictive de la société politique. Que si pour cette dernière on invoque la nature et l'auteur

même de la nature qui élève les forces individuelles à produire comme cause instrumentale un effet qui les surpasse, on ne voit pas pourquoi l'on ne pourrait pas, proportion gardée, dire la même chose des associations privées. L'être fictif des associations privées nous paraîtrait supérieur, comme effet, à la vertu de l'efficacité privée s'il devait avoir des privileges sociaux, mais non s'il se contente de jouir, dans la société plus haute, du seul droit commun, encore que ce soit en qualité de personne morale. Néanmoins pour abréger, je vous concède que cette personnalité fictive et idéale, pleinement indépendante des sociétaires qui en forment comme le *substratum* ne peut être créée que par l'autorité publique de l'Etat s'il s'agit d'association civile, de l'Eglise s'il est question d'association religieuse. Mais même cette concession faite, il faudra toujours bien admettre que cet être fictif n'est pas la seule personne morale qui existe et qu'il n'y a pas qu'une seule manière de fonder une société ; ceux qui furent élevés par le clergé ont donc bien raison de dire que toute association, dès là qu'elle se constitue sous forme d'association, est une personne morale ou juridique et doit être reconnue comme telle par l'Etat.

Mais ils ne sont pas les seuls à l'enseigner. Troplong, qui n'avait pas reçu une éducation cléricale, à ce même endroit cité par M. Piola, distingue les personnes morales publiques et les personnes privées, celles-ci formees par les particuliers et telles sont justement les societes, celles-là par le pouvoir public (1). Il est vrai que M. Piola s'efforce de le réfuter. Mais sa réfutation n'aboutit pas; elle se réduit à dire, avec Toullier, qu'il est etrange de faire de ces sortes de société une personne juridique, supérieure aux associés et jouissant de droits distincts.

(1) Du contrat de société, § 70.

Mais la question n'est pas là. La question est de savoir si ces sociétés sont véritablement des personnes morales, encore qu'on ne puisse voir en elles l'être idéal, très-distinct des associés même pris collectivement. Bref outre la personne physique ou naturelle formée par chaque individu, il y a deux espèces de personne morale formées par les personnes physiques réunies en société, l'une que l'on peut nommer collective, parce que, quelque parfaite que soit son unité personnelle, elle demeure toujours dépendante des membres, présents ou futurs, qui la composent actuellement; et l'autre qu'on appelle généralement fictive, parce qu'elle est purement idéale, attendu qu'on la regarde comme pleinement indépendante des membres qui la composent.

Que fait ici notre publiciste? Au lieu de remarquer cette importante distinction, il se met à prouver, le Digeste en main, la différence qui existe entre une société et l'être fictif des corporations désignées dans le droit romain sous le titre d'universités: « *La société cesse par la volonté de ses membres* (1). *La corporation est indépendante de ses membres* (2). *Dans la société, les sociétaires eux-mêmes sont propriétaires ou en commun ou en quote part; dans la corporation, le propriétaire c'est le sujet idéal distinct des associés* (3). » Tout cela est très-bien, mais n'a que faire ici. Il fallait prouver que la corporation seule, entendue dans son sens, c'est-à-dire l'être fictif créé par l'autorité publique, et non pas toute société créée par les volontés individuelles est une personne, c'est-à-dire

(1) *Voluntate distrahitur societas.* Dig. 65. § 9. *pro soc.*

(2) *In universitatibus nihil refert utrum omnes iidem maneant, an pars maneat, vel omnes immutati sunt.* Ibid. 7 § 2. *quod cuj. universit.*

(3) *Universitatis sunt, non singulorum... Si quid universitati debetur, singulis non debetur; nec quod debet universitas, singuli debent.* Dig. 6. § 1 *de div. rer.*; 7, § 1 *quod cuj. universit.*

un sujet juridique. Or M. Piola ne le démontre pas, il le suppose. On peut donc renverser son raisonnement en niant simplement ce qu'il supppose.

Il est vrai qu'il semble ailleurs avoir aperçu son erreur, car il reconnaît une sorte d'unité personnelle à quelques associations, comme (ce sont ses exemples) aux associations littéraires ou artistiques, aux banques, aux sociétés de secours mutuels, de chemins de fer, d'assurances et en général aux associations commerciales, spécialement aux sociétés anonymes dans lesquelles l'existence même de la société est indépendante de ses membres changeants. Mais après quelques subtilités qui lui sont fournies par ses juristes de prédilection, les Allemands, le voici qui conclut : « *Malgré l'opinion par trop répandue que de semblables sociétés existent comme personne juridique, nous voyons que la pratique législative ne se hasarde pas à reconnaître en elles un sujet juridique distinct de chacun de leurs membres* (1). » Cest toujours la même équivoque, il n'y a de juridique que la personne fictive créée par l'autorité publique et distincte en tout des membres, et toute personne morale formée par la fusion des personnalités individuelles en un seul corps moyennant la libre volonté des associés n'est pas une personne juridique.

Et il ne faut pas dire que cette équivoque ne nuit pas au raisonnement puisqu'il s'agit des associations religieuses, et que ces associations entrent dans la catégorie des êtres moraux ayant une personnalité fictive créée par l'autorité publique. Une pareille réplique serait naïve. Car la personnalité fictive de ces associations, c'est bien l'autorité publique qui la crée, seulement cette autorité, c'est l'autorité ecclésiastique et non pas l'autorité politique. L'autorité politique, par cela même qu'elle est

(1) Ibid. p. 721.

politique, c'est-à-dire d'un ordre différent, ne pourrait la créer, car *personne ne donne ce qu'il n'a pas.* Ces associations reçoivent de l'Eglise leur être et tous les droits qui en découlent, celui de posséder entre autres. Si l'autorité politique se soumet à l'Eglise, son seul devoir est de les reconnaître et de les garantir. Ne l'admet-elle pas, ou du moins ne la reconnaît-elle pas pour une société publique et parfaite, alors ces associations à ses yeux doivent être comme de simples sociétés privées qui sont, elles aussi, sans jouir de la personnalité fictive, des personnes juridiques avec personnalité collective. D'où il suit que, aux yeux de cette autorité, ces associations sont propriétaires, mais à la manière des sociétés simples, c'est-à-dire que les membres eux-mêmes possèdent en commun le patrimoine social. Et voilà pourquoi les signataires du traité de Zurich firent sagement de stipuler que, les corporations religieuses de Lombardie venant à être supprimées, leurs membres réunis pourront disposer des biens de ces corporations. Ils agirent avec une pleine intelligence de ce qu'ils faisaient, tandis que M. Piola qui les blâme ne comprend pas ce qu'il écrit, comme nos législateurs ne comprennent pas ce qu'ils font en enlevant aux associations religieuses la personnalité qu'ils ne leur ont pas donnée puisqu'ils ne le pouvaient pas, et en s'en appropriant les biens (1). Même en dehors de cela, la conduite des plénipotentiaires de Zurich fut très-droite, car, comme l'observe Troplong à l'endroit cité mais non compris par M. Piola, encore qu'il soit juste de dire que l'avoir social appartient proprement au corps moral con-

(1) C'est un abus si absurde et sentant si évidemment la spoliation, que Bismark lui-même, malgré qu'il ne soit pas chatouilleux en matière de justice, n'a pas osé l'employer : aux ordres religieux supprimés en Prusse, il a laissé la libre faculté de disposer de leurs biens. Tuer pour voler, c'est le privilège des politiques italiens.

sidéré comme distinct des membres, néanmoins on ne peut aucunement séparer cet avoir de l'idee de *compropriété* qui est commune à ces membres (1).

M. Piola en revient à son droit romain ; et il prouve à force de textes que d'après ce droit aucune personne juridique, corporation ou fondation simple, ne pouvait exister que par l'action du pouvoir public ; et encore donne-t-il à entendre que ce pouvoir ne se prêtait que difficilement et rarement à de pareilles créations. « *Il n'est pas permis à tout le monde indistinctement de former une société, un collége ou une corporation de ce genre: c'est une matière réglée par les lois, les sénatus-consultes, les constitutions des princes. Ces corporations ne sont permises que très-rarement: c'est ainsi, par exemple, que le droit de corporation fut accordé aux sociétés établies pour la perception de l'impôt, pour l'exploitation des mines d'or et d'argent, et des salines. C'est ainsi encore qu'il y a à Rome certains colléges qui furent constitués en corporations par des sénatus-consultes et des ordonnances des princes, comme ceux des boulangers et autres, et ceux des compagnies navales* (2). *Un collége, érigé sans l'intervention d'une loi spéciale, est incontestablement incapable d'hériter* (3). *Le Sénat au temps de Marc-Aurèle ayant permis de tester en faveur des colléges, si les legs sont faits à un corps existant en vertu d'une concession légale, ils sont valides, sans contredit; mais sont-ils faits à un corps qui n'a pas cette concession, ils sont nuls, à moins qu'ils ne soient faits aux individus composant le collége* (4). *Bref, un collége ou tout autre corps semblable qui a été formé autrement que par l'au-*

(1) Du contrat de société § 70.
(2) Dig. 1, *quod cuj. universit.*
(3) Cod. 8, *de hæred. instit.*
(4) Dig. 20, *de reb. dub.*

torité du Sénat ou de César, contrevient, dès lors qu'il s'assemble comme tel, aux sénatus-consultes, aux ordres et aux institutions du prince (1). »

Très-bien. Mais la conclusion? Est-elle que nos lois doivent retenir ces dispositions anciennes? Mais M. Piola ne voit-il pas l'énorme différence qui court entre l'idée politique des temps romains et celle de nos temps. L'idée de nos sociétés aujourd'hui, c'est la liberté individuelle, c'est en outre la limitation du pouvoir public aux seuls objets que l'action individuelle et collective des particuliers ne pourrait pas atteindre. Au contraire, l'idée qui informait les mœurs romaines était l'omnipotence de l'Etat et l'absorption en lui des droits personnels de l'homme. Voici comme s'exprime à ce sujet un publiciste moderne plein de sens, M. Augias, dans son excellent ouvrage *Del potere civile e de' suoi limiti :* « Dans le droit romain la dignité subjective et personnelle de l'homme est encore un privilége du citoyen. Hommes, tous l'étaient, mais personnes, tous ne l'etaient pas.... Il n'y avait de personnes que ceux qui faisaient partie de la grande association, qui étaient comme les prêtres de ce Dieu-Etat, la veritable et principale divinité romaine. Nonobstant tout le progrès accompli par l'humanité, dans la Grèce et à Rome, même encore après que, dans cette dernière, le patriciat dut abdiquer ses prérogatives, le droit n'était pas une chose inherente à la qualité d'homme, qui lui vînt d'un ordre de choses supérieur, qui fût au-dessus des attaques de l'individu et de la société (2). » Et il avait écrit plus haut: « On crut que l'Etat était son but à lui-même, l'ordre existant par soi; le citoyen fut consideré comme un simple moyen destiné à son développement et à sa beauté. Voilà

(1) Ibid. 3 § 1 *de coll. et corp.*

(2) Introduzione, p. 32.

la doctrine et en même temps le système politique de l'antiquité quelle que soit la forme de gouvernement. En Grèce comme à Rome, c'est toujours l'Etat la source absolue de tout droit, l'être qui absorbe l'individu à tous les moments de sa vie, sans qu'on reconnaisse en lui aucun rapport ou ordre supérieur qui le rende indépendant (1). » Faut-il donc s'étonner qu'avec de pareilles idées sur le droit individuel et le droit social, la liberté d'association ait été ainsi méconnue dans le citoyen? Mais sont-ce là les principes qui régissent la société moderne? Pense-t-on dans la société moderne que le citoyen tout entier, âme et corps, est une chose de l'Etat? que l'Etat crée en lui tous les droits? et que le citoyen n'a de pouvoir que ce que lui en accorde l'Etat?

C'est le point capital du débat. Il s'agit de savoir si aujourd'hui l'homme jouira de la dignité personnelle qui lui a été rendue par le christianisme, ou si, par la grâce des libéraux, il retournera à n'être plus que la propriété de l'Etat. Il s'agit de savoir si l'homme constitue la société civile pour en recevoir la capacité juridique, ou pour être garanti dans les droits qu'il possède déjà par nature. Il s'agit de savoir si l'association politique a complétement épuisé l'activité humaine, en l'absorbant toute entière, ou s'il en reste encore quelque débris dans les mains du citoyen. Que si M. Piola nous répond que le but de l'Etat n'est pas d'absorber mais de protéger les droits naturels et de faire cohabiter pacifiquement les libertés individuelles, il lui faudra admettre résolument qu'en dehors de la concession faite par l'Etat, les citoyens peuvent encore exercer et développer leur activité isolément et conjointement. Mais qu'est-ce autre chose que pouvoir s'associer, et comme association, agir dans la limite de ce qui est

(1) Ibid. p. 19.

licite ? Voilà la personne morale. Voilà l'association formée par la volonté libre des citoyens. Molinari a donc raison quand il dit « que les personnes juridiques ou *civiles*, comme il les appelle, surgissent dans l'Etat légitimement, en vertu du droit d'association qui appartient aux citoyens. » Il dit fort bien que ces personnes ce n'est pas la loi qui leur donne l'être, comme ce n'est pas elle qui crée la propriété, celle-ci comme celles-là sont produites par le droit naturel. Il en infère justement que comme le devoir de l'Etat vis-à-vis de la propriété est de la reconnaître et de la protéger, le même devoir lui incombe par rapport aux personnes civiles que forme l'association : il doit se borner à en enregistrer la naissance comme pour les personnes physiques (1). Ce n'est donc pas un blâme, ce sont des louanges que cet auteur méritait.

Mais que voulez-vous ? M. Piola est, lui aussi, un libéral à la moderne. Or les libéraux à la moderne ont sans cesse à la bouche le nom de liberté, et dans le cœur une ardente soif de despotisme ; leur but n'est pas de détruire le despotisme, mais de le faire passer des mains d'un seul dans les mains d'une assemblée. Ce sera ensuite leur affaire de composer cette assemblée de gens de leur parti. Mais que fait à la société que son tyran soit un ou plusieurs ? Qu'importe que l'on préfère le système social de Rousseau à celui de Hobbes ? La tyrannie de la multitude est même plus féroce, parce qu'elle n'a pas ces entraves de responsabilité, de contradiction, de souci de renommée qui entourent la volonté personnelle.

M. Piola conclut donc à maintenir la loi qui abolit universellement la personnalité juridique des instituts religieux, et loin d'accorder cette personnalité à quelques-

(1) Questions d'économie politique et de droit public, t. 1, p. 341.

uns de ces instituts, il veut qu'on l'enlève encore aux cent cinquante-six cités par Bonghi, lesquels, vu leur origine qui n'est pas évidemment ecclésiastique, pourraient se soustraire à la ruine générale. « *C'est aussi le moment d'appliquer l'idée en question aux communautés religieuses qui n'ont pas été frappées par la loi de* 1866, *parce qu'on ne découvrit pas en elles le caractère ecclésiastique* (1). »

Et parce que, étant donnée la liberté de simple association reconnue dans notre pays, sinon expressement par une loi, du moins interpretativement et en vertu d'une coutume qui a prévalu, les ordres religieux pourraient bien revivre de quelque façon, sans avoir la personnalité civile, et se multiplier comme on l'a vu dans d'autres Etats, M. Piola, en bon libéral, propose une restriction pour anéantir cette faculté. « *Que fera donc l'Etat*, dit-il, *pour cette restauration des couvents sous forme d'associations libres? Le remède naturel serait une disposition restrictive de la liberté d'association* (2). » Et pour justifier l'idée qu'il suggère, il n'hesite pas à invoquer l'exemple de Napoléon Ier, c'est-à-dire du despote le plus hardi dont parle l'histoire moderne. Voyez si les liberaux savent choisir leurs types! Le décret impérial, rappele par M. Piola, est celui qui fut porte le 22 juin 1804 sur le rapport du conseiller d'Etat Portalis, cet autre favori du libéralisme parlementaire: l'article 11 de ce decret est ainsi conçu: « Aucune aggrégation ou association d'hommes ou de femmes ne pourra se former à l'avenir, sous pretexte de religion, à moins d'être formellement autorisée par décret impérial, après examen fait des statuts et des règlements suivant lesquels elle se propose de vivre. »

(1) *Nuova Antologia*, p. 747.

(2) Ibid. p. 743.

Quelle joie si notre Parlement libéral pouvait faire passer une loi pareille ? Ne serait-ce pas là comme le commencement de toutes les autres lois qui ont été votées jusqu'ici pour incarner dans le fait la formule : *L'Eglise libre dans l'Etat libre ?* Et quelle plus grande liberté pour l'Eglise que d'être empêchée de procurer la sanctification des âmes selon qu'elle le croit plus convenable ? Néanmoins cette mesure paraît si exorbitante que M. Piola lui-même, bien que très-libéral, n'ose pas la conseiller expressément, au moins en tant qu'elle atteindrait les religieux seuls. « *Nous ne voyons pas*, dit-il, *le motif de faire une loi expresse pour les associations religieuses, qui, au moins jusqu'ici, ne sont pas certainement les plus dangereuses et les plus nuisibles à l'Etat* (1). » C'est beaucoup que les associations religieuses ne paraissent pas jusqu'ici souverainement dangereuses et nuisibles à l'Etat, mais seulement médiocrement. Ceci posé, M. Piola insinue la fabrication, par voie de compromis, d'une loi restrictive pour toutes les associations en général, encore qu'il accorde que c'est un point très-scabreux. « *Il est très-délicat et très-difficile de concilier en cette matière ce que réclame la liberté et ce qu'exige la sûreté de l'Etat. Si d'une part le droit d'association échappe à toute ordonnance préventive, on ne peut d'autre part réduire l'action du gouvernement à la seule répression des abus déjà survenus, répression qui peut produire des effets souvent très-graves, et parfois même irremédiables. Il est nécessaire que le gouvernement ait le pouvoir de prévenir ces effets* (2). » Il ne déplaît pas alors aux libéraux d'user de l'action preventive de l'Etat qu'ils ont tant abhorrée et maudite quand il s'agissait d'eux-mêmes ! Comme il est utile d'avoir deux poids et deux mesures !

(1) Ibid. p. 745.
(2) Ibid. p. 744.

Nous ne savons pas ce que feront nos législateurs, quand on mettra sur le tapis (ce qui ne peut tarder) la question des ordres religieux. Mais ce que nous pouvons sûrement prédire, c'est qu'il en sortira sous forme de loi générale ou spéciale (peu importe) une machine bien ordonnée pour empêcher, entraver, gêner le plus efficacement possible, la vie et l'association religieuses. Par la nature de la plante on connaît avec certitude la nature du fruit.

Et ainsi l'on aura une preuve nouvelle de la loyauté des libéraux et de leur amour de la justice ; leur douceur, on l'a vue naguère en Espagne. Déloyaux et menteurs ! Faites ce que vous voudrez, mais soyez certains que par ces énormités révoltantes vous ne faites qu'accélérer le moment où l'on ne pourra faire à un honnête homme d'injure plus grave que de lui dire : Vous êtes un libéral.

CHAPITRE VII

ABSURDITÉ DE CE QU'ON NOMME LES APPELS COMME D'ABUS.

§ I.

L'ÉTAT N'A PAS DE TITRE QUI ÉTABLISSE SON DROIT.

En général l'appel comme d'abus est un recours à l'autorité civile sous prétexte d'abus commis par l'autorité ecclésiastique soit dans le prononcé des jugements, soit dans l'exercice du saint ministère. L'autorité civile prétend avoir le droit de recevoir ces recours et de les juger en dernier ressort. Nous disons que cette prétention est sans fondement. En effet, qui pourrait donner ce droit à l'Etat? Il ne peut lui venir que d'une concession de l'Eglise ou de la nature du pouvoir civil. Or il ne vient ni de l'une ni de l'autre.

Quant à la concession de l'Eglise, elle n'existe pas : il est impossible d'établir historiquement que l'Eglise s'est dépouillée de sa propre indépendance pour se soumettre d'elle-même à l'autorité laïque. Nous disons : s'est dépouillée de sa propre indépendance, parce que l'appel comme d'abus suppose une subordination de tribunaux. *Appeler c'est provoquer du juge inférieur au juge supé-*

rieur (1). Donc appeler du jugement de l'Eglise au jugement de l'Etat implique nécessairement l'idee de supériorité de celui-ci sur celle-là. Or l'Eglise est si loin d'avoir jamais consenti à ce désordre que toujours et dès l'origine elle l'a constamment et formellement condamné. Qu'il suffise de rappeler le concile d'Antioche qui fulmina l'excommunication contre qui appellerait du juge ecclésiastique au juge séculier (2). Mais pour en venir à des temps plus récents, Sixte IV par une bulle *ad hoc* (1471) proscrivit solennellement cette prétention de l'Etat; Léon XII (1824) dans une lettre au roi de France la qualifia d'usurpation manifeste des droits les plus sacrés de l'Eglise, et le Pape régnant Pie IX, dans la condamnation qu'il porta contre les écrits de Népomucene Nuytz, range parmi les erreurs de celui-ci l'appel comme d abus.

Cette pretention de l'Etat vient originairement de la fameuse pragmatiqne sanction de Charles VII, laquelle fut redigee en vingt-trois articles dans l'assemblée de Bourges, d'après les décrets schismatiques du conciliabule de Bàle. « La pragmatique sanction etait dirigee principalement contre la multiplicité des benefices conferes en France par la cour de Rome, contre les nombreux procès qui étaient deferés au Souverain Pontife par les ecclesiastiques français, et contre les taxes exorbitantes levées sur les fideles au profit du tresor pontifical. Tous ces points, à dater de l'assemblee de Bourges, fournirent matière à des appels formés devant la puissance séculière contre les sentences de juges ecclesiastiques, et c'est ainsi qu'on peut considerer la pragmatique sanction comme la principale source de l'*appellatio tanquam ab abusu*. Mais les Parlements menacèrent bientôt, par l accueil qu'ils

(1) *Appellatio est ab inferiori ad superiorem judicem provocatio*. Cap. *Placuit 2*, q. 6.

(2) Can. 11, can. 12 (can. *si quis a proprio*, 2).

faisaient à ces appels de franchir même la limite posée par la pragmatique sanction ; à tel point que dès l'année 1453, Charles VII se vit dans la nécessité de publier une ordonnance pour mettre des bornes à ces empiètements arbitraires (Affre, De l'appel comme d'abus, p. 70). Tentative impuissante ; les parlements n'en continuèrent pas moins de suivre la voie dans laquelle ils étaient entrés ; et malgré la reforme de la pragmatique sanction par Louis XI, en 1471 ; malgré la publication d'une bulle de Sixte IV, dans la même année, dirigée contre eux, les appels comme d'abus, dénués dès lors même de la base du droit séculier, se perpetuèrent sans interruption et ne disparurent même pas devant le concordat de l'année 1515, conclu entre Léon X et François Ier (1). »

Ce n'est donc pas à une concession de l'Eglise : jamais elle ne s'y prêta, elle ne cessa jamais, au contraire, de réclamer contre un injustice pareille, mais c'est uniquement à l'esprit de schisme, à l'arbitraire séculier que l'on doit veritablement cet *énorme abus de l'appel comme d'abus*, suivant la phrase de Fenelon. Or tout le monde voit qu'une ordonnance sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat portée sans l'intervention de l'Eglise, contrairement même à sa volonte et à ses décisions, ne peut produire aucun effet juridique.

Les defenseurs de ce droit prétendu ne pouvant nier l'évidence du fait, n'en appellent point aux concessions de l'Eglise, ils s'appuient uniquement sur la nature du pouvoir politique. Et ils disent : le pouvoir politique peut veiller à l'observation de ses propres lois et proteger les droits de ses sujets. Si donc le juge ou le ministre ecclésiastique, dans l'exercice de la justice ou dans la pratique du ministère offense les unes ou les autres, le pouvoir

(1) Phillips. Du droit ecclésiastique, etc., t. 3, § CXXXIV, p. 190 et 191.

politique peut et doit connaître du fait et punir l'abus. Et en cela il ne sort pas de ses attributions, car il ne juge ni du culte ni des doctrines de l'Eglise, il veille seulement sur la loi établie par l'Etat, et sous ce rapport il a certainement juridiction sur tous les membres de la société civile dont les ecclésiastiques, personne ne le niera, font partie.

Mais ce raisonnement ne vaut rien. La question ne porte pas sur un ministre de l'Eglise qui, comme simple particulier, violerait la loi civile ou le droit d'un citoyen. Ce cas pourrait paraître excuser le juge laïque, qui doit veiller à la défense des lois et des droits civils, d'appeler la cause à son tribunal, quoique, même alors, cela soit opposé à la nature d'une société chrétienne. En effet, comme dit très-bien le Pape saint Grégoire VII, les juges et les princes de la terre, y compris les rois et les empereurs, étant, eux aussi, les fils et les disciples des prêtres de Dieu, ils ne peuvent convenablement s'établir en aucune façon les juges de ces derniers, car *c'est une pitoyable folie que le fils veuille s'asservir son père, le disciple son maître, et assujettir à son pouvoir par d'injustes liens celui par lequel il peut être lié et délié sur la terre et au ciel* (1). Et ce point de l'immunité ecclésiastique jouit d'une telle certitude que Suarez, après l'avoir discuté soigneusement, établit que ce privilége ecclésiastique, appelé *privilegium fori*, est de droit non-seulement humain mais divin. « C'est une conclusion certaine et incontestable, dit-il, que les clercs sont exempts du pouvoir civil DE DROIT DIVIN ET HUMAIN TOUT ENSEMBLE, car ce sont à peu de chose près les termes dont

(1) *Nonne miserabilis insaniæ esse cognoscitur, si filius patrem, discipulus magistrum sibi conetur subjugare, et iniquis obligationibus illum suæ potestati subjicere, a quo credit non solum in terra sed etiam in cœlis se ligari posse et solvi ?* Epist. l. VIII, ep. 21.

se servent, pour l'enseigner, le droit canonique et les sacrés conciles, surtout deux conciles de Latran, l'un sous Innocent III et l'autre sous Léon X, le concile de Trente et celui de Cologne (1). » L'immunité des clercs, la civilisation moderne n'en veut rien savoir : elle l'accuse d'être opposée à l'égalité des citoyens devant la loi, bien que, par une de ces contradictions qui lui sont habituelles, elle n'ait pas cru que la concession de ce privilége à des magistrats civils, par exemple aux ministres, aux sénateurs et députés du peuple, fût opposée à cette égalité.

Mais la question n'est pas là : elle est beaucoup plus spéciale. Il s'agit d'un ministre de l'Eglise, considéré non pas comme personne privée, mais comme personne publique, dans la pratique de son ministère et l'exercice de son propre pouvoir. A ce point de vue l'argument des hommes d'Etat est un sophisme évident, et il est détruit par une simple distinction. Sans doute, c'est au pouvoir politique qu'il appartient de veiller à l'observation de ses lois, et à la défense des droits des citoyens, mais seulement dans la sphère où la société est soumise à sa juridiction et nullement dans celle où elle lui échappe pour être soumise à une autre. Or, quant aux jugements ecclésiastiques et au maintien des droits des fidèles dans la pratique du saint ministère, la société chrétienne échappe à la juridiction civile et ne relève que de la juridiction ecclésiastique. Le pouvoir civil, sous ce double rapport que nous avons dit, est donc sans action possible. Et en effet, le jugement ecclésiastique est l'ap-

(1) *Resolutio certa et indubitata in hac materia est clericos esse exemptos a potestate civili jure divino pariter et humano, nam his fere verbis hoc docent jura canonica et sacra Concilia, præsertim Lateranense sub Innocentio III et aliud sub Leone X, Tridentinum et Coloniense.* Defen. Fid. cath. l. IV, c. IX.

plication d'une loi indépendante de l'Etat, soustraite par conséquent à l'interprétation de celui-ci. Comment donc l'Etat pourrait-il réviser ce jugement, s'il est sans mission pour interpréter la règle d'après laquelle il a été porté? Pareillement le saint ministère ne touche aux citoyens qu'en tant qu'ils sont catholiques, c'est-à-dire en tant qu'ils échappent à la sphère politique et entrent dans la sphère religieuse. Dans cette sphère il n'y a que l'Eglise qui puisse connaître et définir leurs droits. Comment donc l'Etat pourrait-il s'arroger le devoir de les défendre contre l'Eglise? Il lui faudrait pour cela établir que la loi ecclésiastique, et conséquemment l'application qu'en font les ministres de l'Eglise, est subordonnée à la loi civile, et que le ministère sacré est assujetti à l'Etat comme émanant et relevant de lui. Mais ce sont là deux absurdités qui détruisent de fond en comble la divine origine de l'Eglise et son indépendance vis-à-vis du siècle.

Et puis voilà une singulière manière de parler: l'Etat ne juge pas de la doctrine; il est uniquement attentif à sa loi, et il lui suffit de savoir qu'on a agi contre elle. C'est comme si l'on disait : l'Etat ne juge pas du droit naturel; il a fait telles et telles lois et il lui suffit de savoir qu'on les a violées. A ce compte la tyrannie la plus horrible et la plus effrénée serait légitime, et l'Etat pourrait ainsi établir à son gré tout ce qui lui plairait, sans s'inquiéter des éternels principes de moralité et de justice qui nous sont dictés par la voix même de la nature. Il faudrait se soumettre aux plus abominables iniquités dès lors qu'elles auraient été sanctionnées par le premier législateur venu.

Nous maudissons Néron qui condamna saint Pierre à être crucifié. Mais, avec ces principes politiques, Néron serait l'innocence même. Il pourrait se justifier par cet argument de nos publicistes: je ne me mêle pas de théologie, je ne discute pas la vérité ou la fausseté du christianisme; je regarde à la loi, et pour cela j'ai certainement

compétence, lumière et juridiction, or la loi défend qu'il s'introduise des religions nouvelles sans l'approbation du Sénat; cet homme a violé cette loi, donc il est condamnable. Est-ce que vous refuseriez à un prince idolâtre le droit d'appeler comme d'abus? Si ce droit est inhérent à la nature du pouvoir politique, il doit appartenir au païen comme au fidèle. Voyez donc si les principes de ces vaillants publicistes sont bons à quelque chose! Ils peuvent justifier un Néron et avec lui tous les anciens persécuteurs!

§ II

LE PRÉTEXTE SUR LEQUEL S'APPUIE L'ETAT EST VAIN.

S'agit-il d'un Etat qui admet l'Evangile et la religion chrétienne, l'injustice des appels est on ne peut plus manifeste. En effet, suivant la doctrine catholique, le pouvoir civil est au pouvoir spirituel comme le corps est à l'âme; or n'est-ce pas une absurdité que le corps prétende citer à sa barre les facultés de l'âme, parce que celles-ci ont failli, à son détriment, dans leur action? Suivant la doctrine catholique, les magistrats, quels qu'ils soient, sont, eux aussi, des brebis du troupeau du Christ dont les évèques sont les pasteurs; or n'est-ce pas ridicule que les brebis se fassent les juges de leurs pasteurs, parce que ceux-ci auront abusé de leur office et de leur charge? Suivant la doctrine catholique, la magistrature ecclésiastique applique aux peuples la loi divine, et la magistrature civile la loi humaine; or n'est-ce pas le renversement de l'ordre que l'application de la loi divine soit jugée sur l'application de la loi humaine?

Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'application de la loi divine que l'on entend juger, c'est l'abus que l'on peut commettre, car, on ne peut pas le nier, le magistrat ecclésiastique peut abuser de son pouvoir. Vaine excuse. Encore que

l'on admettrait qu'il puisse y avoir des abus, il ne s'ensuivrait pas ce que prétendent les adversaires. L'abus d'un pouvoir ni ne détruit ce pouvoir, ni ne le subordonne à un autre, autrement c'en serait fait de tout pouvoir suprême parmi les hommes. Si l'Eglise, absolument parlant, peut abuser de son pouvoir contre la loi civile, les gouvernants (personne ne le niera) peuvent abuser du leur contre la loi canonique et beaucoup plus facilement. Si donc la possibilité de l'abus est une raison suffisante pour accorder le droit d'appel à l'Etat sur l'Eglise, elle sera, sans contredit, une raison suffisante plus forte encore pour accorder ce même droit à l'Eglise sur l'Etat. On appellera donc du juge ecclésiastique au juge laïque, puis on appellera de nouveau du juge laïque au juge ecclésiastique. Et ainsi indéfiniment.

Cette conclusion ne plaît pas aux adversaires. Ils veulent bien donner ce droit à l'Etat, mais ils prétendent en même temps le refuser à l'Eglise. Et pourquoi ? Si l'Etat, comme tel, est indépendant de l'Eglise, l'Eglise comme telle n'est-elle pas aussi et à plus forte raison indépendante de l'Etat? Si les juges ecclésiastiques, en tant que citoyens, sont sujets de l'Etat, les juges et les princes civils ne sont-ils pas, en tant que fidèles, sujets de l'Eglise ? L'Etat, qui est une société parfaite dans son ordre, a un pouvoir judiciaire terminé en lui-même. Est-ce que l'Eglise n'est pas dans le même cas? Et même sa condition ne vaut-elle pas mieux que celle de l'Etat? N'est-elle pas une société beaucoup plus parfaite, fondée par Jésus-Christ sous forme de royaume et de royaume dont l'origine est céleste ?

Mais alors comment remédier aux abus qui peuvent se glisser dans l'exercice du pouvoir ecclésiastique ? Le moyen, Boniface VIII l'a indiqué dans sa Bulle *Unam Sanctam:* « Si la puissance terrestre dévie, à la puissance spirituelle de la juger; est-ce la puissance spirituelle qui

fait défaut, c'est à la puissance supérieure à juger l'inférieure ; est-ce au contraire la supérieure, alors Dieu seul pourra la juger, l'homme ne le pourra pas (1). » On remarquera que le Pape ici parle en sa qualité de maître et de docteur de l'Eglise, et par conséquent aucun catholique sincère ne peut dire le contraire.

Le ministre qui commet un abus dans l'exercice de son ministère ne peut être jugé que par l'autorité dont ce ministère relève. Or le ministère ecclésiastique ne relève que de l'autorité ecclésiastique. C'est donc à cette autorité et nullement à une autre qu'il faut recourir dans le cas d'abus commis par les ministres inférieurs. Que l'abus du pouvoir séculier puisse et doive, d'après l'enseignement pontifical, être jugé par l'autorité ecclésiastique, cela tient à la subordination nécessaire du corps à l'esprit, de la vie présente à la vie future, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Ce qu'on ne peut certainement invoquer en faveur de l'Etat. « Il faut que le glaive soit soumis au glaive et l'autorité temporelle soumise à l'autorité spirituelle. Car l'Apôtre dit : « *Il n'y a pas de pouvoir qui ne soit de Dieu,* » mais les pouvoirs qui sont de Dieu sont ordonnés, or ils ne le seraient pas si le glaive n'était soumis au glaive et si l'inférieur n'était ramené par l'autre au sommet (2). »

Et il ne faut pas dire qu'alors l'Eglise serait juge dans sa propre cause. Parce que d'abord une pareille observation aurait aussi sa force contre l'Etat, si l'on supposait faussement que le droit d'appel lui compète en cas de

(1) *Si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali ; sed si deviat spiritualis, minor a suo superiori ; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine, poterit judicari.*

(2) *Oportet gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam cum dicat Apostolus : non est potestas nisi a Deo, quæ autem a Deo sunt, ordinatæ sunt; non ordinatæ essent, nisi gladius esset sub gladio et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema.* Unam Sanctam.

conflit. Du côté de l'Etat, cette objection augmenterait même de force, car l'Etat est beaucoup plus porté à errer dans ses jugements et à se laisser entraîner par certaines raisons d'égoïsme: il a en effet la force matérielle en main; tandis que l'Eglise, n'ayant vis-à-vis des autres Etats d'autre force que la force morale, est obligée d'apporter dans ses jugements l'évidence du droit et de la justice. Nous disons ensuite que cette objection est absolument inopportune, car, en tout ordre de juridiction, à moins de vouloir procéder à l'infini, il est nécessaire que le pouvoir suprême ait le droit de juger dans sa propre cause, lui-même ne demeurant soumis qu'au jugement de Dieu. Que si par malheur il y a excès ou erreur en ce jugement, c'est une conséquence indéclinable de l'humaine infirmité, et il faut la subir comme on subit la peste, la disette et l'intempérie des saisons. Cela vaut surtout pour l'Eglise, qui, en raison de son caractère de mère, nous rend plus supportable tout ce qui pourrait de sa part nous être un fardeau, et de cet acte de support, par l'autorité dont elle est revêtue, fait un acte de religion et de piété. C'est ce que comprit parfaitement Charlemagne, et il sera bon de rappeler ici, encore une fois, ses sages avertissements. Parlant dans ses Capitulaires de l'obéissance dûe au Saint-Siége, il dit: « En souvenir du bienheureux apôtre Pierre, honorons le Saint-Siége romain et apostolique, afin que celle qui est pour nous la mère de la dignité sacerdotale, soit notre maîtresse dans le droit ecclésiastique. Humbles et doux envers elle, nous devons supporter le joug du Saint-Siége, alors même qu'il nous paraîtrait à peine tolérable, et le souffrir avec une pieuse soumission (1). »

(1) *In memoriam beati Petri Apostoli honoremus Sanctam Romanam et Apostolicam Sedem ut quæ nobis sacerdotalis mater est dignitatis, esse debeat magistra ecclesiasticæ rationis. Quare servanda est cum*

§ III

LE CÔTÉ RIDICULE DE LA LOI.

Nous ne voulons rien dire de nous-mêmes à ce sujet; nous nous contenterons de transcrire les observations judicieuses et satiriques de M. Cormenin; voici comme il parle de cette loi à propos des célèbres articles organiques :

« Les appels comme d'abus furent ressuscités avec une expression tellement absolue qu'ils comprenaient tous les cas possibles; et il suffit de lire la définition si vague qui en fut donnée et que voici :

Art. 6. *Les cas d'abus sont:*

§ Ier. *L'usurpation ou l'excès de pouvoirs, la contravention aux lois et règlements de la république;*

§ II. *L'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France;*

§ III. *L'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Eglise gallicane;*

§ IV. *Toute entreprise ou procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, dégénérer contre eux en oppression, ou en injure, ou en scandale public.*

Analysons ces quatre paragraphes:

Nous dirons, sur le premier paragraphe, que les lois criminelles existantes devaient suffire pour réprimer des usurpations et des excès de pouvoirs contre la sûreté de

mansuetudine humilitas, ut licet vix ferendum ab illa Sancta Sede imponatur jugum, feramus et pia devotione toleremus. Capit. *De honoranda Sede Apostolica.* Ann. 801.

l'Etat, ou des rébellions contre les lois. Le code pénal, promulgué en 1811, contient, en façon d'appendice au Concordat, un chapitre très-effrayant sur les crimes des ecclésiastiques. Le luxe de ses précautions et de ses pénalités est infini; on n'y parle que de correspondances avec des souverains étrangers et de complots ourdis contre l'Etat. Il est surprenant qu'un aussi grand conquérant que l'empereur Napoléon, dont les armées victorieuses faisaient alors trembler sur leurs trônes tous les rois de l'Europe, ait eu si peur du fantôme du clergé. Toute cette partie du code pénal est curieuse à lire et provoque le rire mêlé de pitié. C'était pour le moins se donner une peine inutile et mal prévoir l'avenir; car, depuis trente cinq ans, nous avons eu par la grâce de Dieu assez de bouleversements et de changements agréables et variés dans la forme de notre gouvernement, et aucun cardinal, archevêque, évêque, ni curé, que nous sachions, n'a excité le peuple à la révolte et n'a tiré des coups de fusil contre les chartes, les constitutions, les actes additionnels, les sénats, les chambres, les empereurs et les rois.

Le second paragraphe de l'article 6 des Organiques n'est pas, dans la beauté de son absolu, tout ce qu'il y a de plus canonique au monde, quoiqu'il ait été placé là pour réprimer l'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France. La vérité est qu'il n'y a pas un seul membre du conseil d'Etat chargé d'appliquer ce paragraphe, qui soit d'abord en état de dire quels sont les canons reçus en France depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours. C'est de quoi jamais chacun d'eux ne s'est plu à s'enquérir, et cela, demandez-le-leur, doit leur être parfaitement égal; n'importe ! comme il leur faut juger, puisqu'ils sont payés pour cela, ils n'en jugeront pas moins que tel canon a été, ou n'a pas été reçu en France ou ailleurs. Par qui? dans quelles formes? valables ou non valables? Ce ne leur est souci. Aucune loi sise au *Bulletin*

n'en dit mot. Ils ont donc la main libre d'appliquer le canon reçu en Neustrie, en Aquitaine, en basse Bretagne, en pays Vexin, et de punir l'infraction énorme commise envers ledit canon. Qu'est-ce qui constitue une *infraction* à des canons? A quels signes reconnaît-on une *infraction* de cette sorte? Un seul signe suffit-il, ou en faut-il plusieurs? Si la loi donne la définition de l'infraction, nommez cette loi; si la loi ne donne pas la définition, comment pouvez-vous l'appliquer? Si vous l'appliquez, ne faites-vous pas ce que vous ne savez pas faire, et n'êtes-vous pas un juge arbitraire, pour ne pas dire plus? Il y a encore un autre inconvénient fort grave, qui découle de l'absolu tant vanté dudit paragraphe, c'est que les canons reçus en France sont les canons de la sainte Eglise romaine. Or la sainte Eglise romaine prescrit, sous le nom de *canon*, des règles en thèse spirituelle, et autant sur le dogme et sur la foi que sur la discipline; et encore est-ce à dire que l'autorité temporelle, pour plus des trois quarts des canons disciplinaires, n'a absolument rien à y voir. Ce nonobstant, les incanoniques articles de la loi du 18 germinal an X répandent la main du conseil d'Etat sur les infractions prétendues à des règles purement dogmatiques.

C'est là, convenez-en, de la belle et bonne usurpation sur l'Eglise, et de la mieux caractérisée, et il ne faut pas s'étonner que le Saint-Siége ne l'ait pas plus goûtée qu'il ne fallait. Il est du moins probable que ces jugeurs du conseil d'Etat, jugeant, à renfort de canons, des cas purement spirituels, sont des docteurs de Sorbonne versés dans la décrétale et l'encyclique, ou tout au moins des prêtres habitués de paroisse, ou sacristains au diminutif! En rien, je vous jure, ni docteurs, ni habitués, ni sacristains. Pour académiciens, c'est autre chose, et encore mieux juifs, protestants, rationalistes, philosophes, saint-simoniens, panthéistes et indifférentistes de première classe et de première force.

Voilà les juges spirituels des saints canons, dont pas un seul n'a fait le moindre cours de droit canon, en Sorbonne ou autre endroit, et s'en passe ! Voulez-vous donc, dira-t-on, que ce soient des tribunaux ordinaires qui se mêlent de juger le prêtre ? Non pas. — Qui donc, alors? — Ni eux, ni vous. Les chefs de l'Eglise, dans l'ordre de la hiérarchie spirituelle, sont seuls compétents pour juger des cas pnrement spirituels.

Allons toujours.

Le troisième paragraphe de l'article 6 confie aussi à l'omnipotence du conseil d'Etat l'*attentat* aux libertés, franchises et coutumes de l'Eglise gallicane, et nous y voilà !

Il ferait beau voir qu'un curé ou son vicaire s'avisât de nier l'une de ces libertés; les soutenant, tout au contraire, oppressions et servitudes !

Pour ce, hérésiarque et papiste au premier chef, vous le verriez traîné devant le conseil d'Etat, à l'effet d'y comparaître et répondre sur assignation d'*attentat.* Qu'il n'aille pas, dans les préliminaires de sa défense, demander ce que c'est qu'une Eglise *gallicane*, et s'il y a donc une Eglise hyrcanienne, une Eglise hybérienne, une Eglise caucasienne, et pourquoi il n'y en aurait pas pareillement de ces divers et plaisants noms-là! Qu'il n'ajoute pas que, dans son opinion de bon catholique, aucune Eglise n'a et ne peut avoir de nom propre, et qu'elles sont et doivent être toutes, au même titre, les filles soumises, tendres, fidèles, obéissantes, respectueuses, de leur sainte, unique et vénérable mère, l'Eglise romaine! On dirait qu'une pareille objection a une odeur très-sentiè et très-prononcée d'ultramontanisme, qu'il aggrave sa faute, que c'est bien mal à lui, et qu'en disant cela il abdique très-évidemment sa qualité de *citoyen* français, pour obéir à un souverain étranger ; grief qui, joint à l'autre, le double et constitue l'attentat au premier chef, qualifié tel.

Il faut dire, pour être vrai, que, jusqu'ici, l'on n'a pas encore accusé des prêtres et évêques d'avoir enfreint les règles spirituelles des canons, ni d'avoir attenté aux fulminations gallicanes de maître Pithou, mais cela peut venir et nous sommes en bonne voie. La presse a déjà sonné le boute-selle contre l'*infraction,* et vous avez entendu plus d'une grosse voix de tribune ronfler l'*attentat.* L'épée de germinal est levée sur la tête du clergé, et nous sommes destinés à passer par toutes les persécutions du ridicule, en attendant mieux.

Reste le quatrième paragraphe de l'article 6 : n'admirez-vous pas le vague prémédité de cet article qui frappe d'abus « toute entreprise ou tout *procédé* qui, dans l'exercice du culte, peut *compromettre l'honneur* des citoyens, troubler *arbitrairement* leur conscience, dégénérer contre eux en *oppression*, ou en *injure*, ou en *scandale* public? »

On conviendra qu'il n'était pas aisé de faire un choix de termes plus habiles, c'est-à-dire de termes qui, ne disant rien, disent tout, et c'est là le fin ; il suffit de souligner ces termes et de laisser les lecteurs de bon sens en faire eux-mêmes le commentaire.

Il n'y a pas un seul prêtre en France qui tous les dimanches, en célébrant la messe, en appelant son bedeau et en montant au prône ne soit exposé à tomber dans le piége de cette définition judaïque. Heureusement que les tribunaux, dont la faveur pour le clergé n'a jamais été bien grande, et qui aiment à s'ébattre dans la largeur arbitraire des textes, n'ont pas été appelés, par la loi de germinal, à appliquer celui-ci. Le scandale de la répression eût été cent fois pire que le scandale réprimé, et les cures de villages, et les sacristies, et les palais épiscopaux, affligés par des exploits d'huissier, eussent été bientôt vides de prêtres et de prélats. Le campagnard, le citadin le plus indévot, pour avoir le plaisir de tancer son

curé à l'audience de la petite police correctionnelle, se serait dit troublé arbitrairement dans sa conscience, et il y aurait eu des plaidoiries à perte de vue pour définir ce que c'est, ou ce que ce n'est pas qu'une conscience, en quoi on la trouble ou on ne la trouble pas, et comment l'honneur des citoyens est compromis ou ne l'est pas par la parole du prêtre. Nous y avons perdu une infinité de dissertations en façon de basoche, très-savantes et qui n'auraient pas manqué d'enrichir le dictionnaire de droit canon; mais nous y avons gagné du repos, et le conseil d'Etat, j'en conviens, voit les choses moins terre à terre, traite les appels à huis-clos, et ne se laisse point enflammer par les passions de localité. Plus d'une fois cependant, et si notre main de pamphlétaire ne l'eût pas saisi aux cheveux et arrêté sur la pente glissante où il courait, il se serait jeté, à la suite de l'article 6, dans les abîmes de l'usurpation. Tous les corps, même les plus élevés et les plus sages, sont enclins à abuser des pouvoirs arbitraires que la loi leur abandonne!

C'est ainsi que, sous prétexte qu'on opprimait arbitrairement leur conscience religieuse, en refusant à leurs parents la sépulture religieuse, des gens, sans conscience religieuse, s'en allaient formant et multipliant, devant le conseil d'Etat, à tort et à travers des appels comme d'abus. Il fallut employer le raisonnement et l'ironie, pour démontrer que la sépulture *matérielle* est donnée aux morts par les soins de la police municipale, que la sépulture *ecclésiastique* n'était qu'un mot impropre et abusif, puisque, dans la réalité, le prêtre ne refuse pas la sépulture, c'est-à-dire l'*inhumation*, mais tout simplement des *prières*, c'est-à-dire une chose impalpable, abstraite, spirituelle; qu'on ne pouvait, sans oppression, forcer sa bouche à psalmodier des oraisons, et son cœur à prier; oui, il a fallu quinze années, des pamphlets mordants et l'intervention des organes les plus accrédités de la presse ministérielle

elle-même, pour vaincre la résistance des tolérants philosophes du conseil d'Etat. Vous me demanderez : à quoi sert donc la philosophie? et je vous répondrai : à quoi ne sert pas le pamphlet (1)? »

Qu'on se le rappelle, ce n'est pas nous qui parlons, c'est un juriste français.

§ IV

LE VRAI FONDEMENT DE L'ERREUR DES HOMMES D'ÉTAT.

Si l'on cherche la véritable cause de cette usurpation comme de toutes celles que commet l'Etat au préjudice de l'Eglise, on la trouvera dans la persuasion où l'on est que l'unique pouvoir social dont relève la société humaine, c'est l'Etat. Erreur complète. La société humaine de droit divin est soumise à l'autorité de l'Eglise plus encore qu'à l'autorité de l'Etat. Car, absolument parlant, ni l'individu ni la famille ne sont tenus d'entrer et de demeurer dans la société civile, tandis que tout individu, toute famille, tout peuple est obligé très-rigoureusement d'entrer et de demeurer dans l'Eglise, et de rester soumis à l'autorité de son chef suprême sous peine de damnation éternelle. « *Nous déclarons, nous prononçons, nous définissons qu'il est absolument nécessaire, de nécessité de salut, que toute créature humaine soit soumise au Pontife romain* (2). » Les politiques ne veulent pas entendre cette vérité. Ils préféreraient borner toute l'action de l'Eglise au for invisible de la conscience, ou, s'ils lui accordent quelque action extérieure, ils la voudraient dépendante

(1) Encyclopédie du dix-neuvième siècle. V° *Concordat.*

(2) *Subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis.* Unam Sanctam.

de la loi suprême de l'Etat comme il en est de toute autre association civile. Leur erreur est donc fondée sur la négation implicite de plusieurs dogmes, tels que ceux de la visibilité de l'Eglise comme société, de sa distinction et de son indépendance vis-à-vis de l'Etat, de la divinité de son pouvoir administratif pour la sanctification des fidèles.

Appliqués à la terre et ne voyant que la grandeur de l'Etat, ils n'entendent rien à la nature de l'Eglise, à son élévation dans le monde, à la mission qu'elle est appelée à exercer parmi les peuples. Pour connaître cela il leur faudrait s'efforcer de pénétrer le plan de Dieu tracé dans les divines Ecritures et affirmé par l'Eglise elle-même qui a conscience de sa nature et de sa mission. Ils comprendraient alors que l'Eglise est un véritable empire ici-bas, l'empire de l'esprit qui remplace les empires de la force, pour faire l'éducation du genre humain et le conduire au salut. Qu'on se rappelle ce que nous avons dit de la succession des empires qui dûrent, d'après la prédiction de Daniel, dominer sur la terre. Il y eut d'abord l'empire des Assyriens, puis des Perses, ensuite des Grecs, enfin des Romains qui réussirent à abattre et à s'asservir toute chose sous leur sceptre de fer. Mais tous ces empires matériels devaient tomber l'un après l'autre, et un royaume d'origine divine et non humaine devait surgir enfin pour durer éternellement : « *Or dans les jours de ces empires, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit... Mais il brisera et consumera tous ces royaumes et subsistera, lui, éternellement* (1). » La réorganisation de l'humanité par le Christ étant résolue dans les conseils divins, Dieu, pour disposer cette humanité et l'habituer aux lois de l'ordre et aux liens de la

(1) Dan. II, 44.

société religieuse universelle, la remit, comme une cavale est remise à son dompteur, au gouvernement de la force matérielle, pour que, dressée et devenue traitable, elle puisse ensuite facilement se plier au joug de la force morale et à l'empire de la vérité et de la justice. Cet empire, c'est l'Eglise, prédite sous forme de royaume : *Evangelium regni.* Dans le plan divin, c'est elle qui a succédé aux anciens empires universels et surtout à l'empire romain qui de tous fut le plus étendu et le plus puissant. On peut même dire qu'en elle l'empire romain s'est transformé de matériel en spirituel. Par les armes de ses empereurs, Rome dominait l'univers, maintenant elle le domine par la religion de ses pontifes. Peuples et nations relèvent de cet empire et c'est par la croix, non par le glaive, qu'il se les est assujettis. Et cet assujettissement n'a ni détruit ni affaibli ce qui appartient à l'ordre naturel et à la civilisation de ces peuples et de ces nations, au contraire, tout est ennobli par là, à cause des relations contractées avec l'ordre de grâce et la fin surnaturelle de l'homme. Les pouvoirs politiques aussi demeurent, parce qu'ils sont nécessaires au bien-être temporel de la société, afin de protéger les bons et de punir les méchants. Mais ils restent subordonnés par nature à l'empire qui est véritablement universel, comme les anciens royaumes subjugués par Rome demeuraient sous le joug de Rome et tributaires de Rome. La seule différence est que cet antique asservissement était forcé, obtenu violemment par des victoires matérielles, et la fin qu'on se proposait était toute terrestre : c'était principalement la domination ; tandis que la sujétion à l'Eglise est spontanée, obtenue par des victoires morales, et la fin qu'on se propose est le bien spirituel et éternel des sujets eux-mêmes. Telle est l'idée de l'Eglise, ainsi qu'on la tire des divines Ecritures, des traditions ecclésiastiques, des enseignements des souverains pontifes. Les hommes

d'Etat ne comprennent rien à tout cela; ils ne savent apprécier que les bayonnettes, les canons, les gendarmes, les commissaires de police et le reste. La force morale du nouvel empire, suscité de Dieu pour régir et gouverner, au nom de Dieu même, et peuples et rois, est au-dessus de leur intelligence. Ils nient à l'Eglise ces prérogatives. A leur aise. Mais qu'ils n'espèrent jamais détruire, dans l'esprit des catholiques sincères, la véritable notion de cette Eglise et de ses rapports avec l'Etat; cette notion, on ne la tirera jamais que du plan de Dieu dont toute créature dépend ainsi que tout ce qui tient à l'homme considéré seul ou en société.

CHAPITRE VIII

DU DROIT DE PLACET.

Considérons maintenant ce droit d'*exequatur* ou de *placet* que l'Etat veut s'arroger au grand préjudice de l'Eglise. Nous discuterons les arguments apportés, en faveur de ce droit prétendu, par un conseiller d'Etat; et ce qui sera dit ici pourra facilement faire comprendre la thèse générale.

§ I

RÉSUMÉ DES ARGUMENTS.

Un ministre de l'empire, M. Baroche, ayant formé recours *comme d'abus* au conseil d'Etat contre le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon et Mgr de Dreux-Brézé, évêque de Moulins qui avaient tous deux, malgré la défense portée par lui, promulgué dans leurs diocèses l'Encyclique papale du 8 décembre 1864, le conseil d'Etat commit à l'un de ses membres, un M. J. Langlais, le rapport de cette affaire (1). Or toute l'argumentation du rapporteur se réduit à ceci : c'est une loi de l'Etat contenue

(1) *Le Monde,* vendredi 10 février 1865.

dans les *Articles organiques* que ni bulle, ni bref, ni rescrit papal ne doit être exécuté, voire même publié seulement, en France, sans l'approbation du gouvernement. Or les deux évêques en cause ont fait le contraire, ils ont donc commis un abus par infraction à une loi. La mineure est claire : le fait est notoire, elle n'a donc pas besoin de preuve. La majeure seule est discutable : on peut ne reconnaître aucune valeur à cette loi parce qu'elle viole les droits de l'Eglise. M. Langlais s'efforce donc de la soutenir par trois arguments : le premier est que la loi possède pacifiquement, le Saint-Siége ne faisant pas opposition. *Le régime de l'Eglise de France n'est pas en discussion entre le Saint-Siége et l'Etat.* Le second est qu'elle est une garantie nécessaire, le Pape pouvant, comme homme, abuser de son autorité. *L'Etat aurait manqué de prévoyance s'il n'avait demandé aucune garantie à cette puissance... Car si la religion est divine, ses ministres sont des hommes sujets aux faiblesses et aux erreurs.* Le troisième est que cette loi n'est pas nouvelle mais appartient au droit public français très-ancien : on en trouve le principe dans la législation même de saint Louis. *Le gouvernement en* 1802 *n'avait point à inventer cette garantie; elle existait depuis des siècles : c'était le droit antique de vérification, le droit d'*annexe, *fondé sur les traditions les plus claires, les plus constantes de notre droit public et celui d'une grande partie des nations de l'Europe. On en trouve, en effet, le principe dans la législation de saint Louis.*

M. Langlais a même cru devoir prendre la défense de la prohibition faite par M. Baroche en disant que si l'Encyclique s'était renfermée dans les limites exclusives de la foi et de la morale, elle n'aurait pas trouvé d'opposition de la part du gouvernement, mais que les ayant dépassées en établissant des maximes opposées aux principes politiques, le gouvernement était dans son droit d'en prohiber

la publication (1). Et l'on ne peut pas objecter raisonnablement qu'une pareille défense n'a pas été faite au journalisme, car ce que le gouvernement devait empêcher, c'était la promulgation qui eût eu pour effet de faire passer l'Encyclique comme loi ecclésiastique, et non les autres promulgations qui l'auraient fait simplement connaître (2). Enfin il relève l'inconvenance qu'il y a à ce que ceux qui devraient être les premiers à inculquer par leur exemple l'obéissance aux lois, y désobéissent. « *La soumission aux lois du pays, c'est le devoir de tous, évêques, prêtres, citoyens; et ceux-là doivent se montrer les plus soumis qui sont les plus élevés. Voilà les maximes de toute société policée; voilà les maximes de la religion. Les ministres de cette religion ne sont pas seulement les enfants de la mère universelle des fidèles; ils sont encore les enfants, les sujets, les serviteurs de l'Etat.* C'est ainsi

(1) La Lettre encyclique du Souverain-Pontife aurait donc été reçue sans difficulté, si elle était consacrée seulement à des questions relatives à la foi et à la morale. Mais le gouvernement a considéré qu'elle va au-delà des matières religieuses; qu'elle renferme des maximes concernant l'ordre purement civil qui, interprétées dans leur sens naturel et usuel, le seul qui frappe et saisisse la vivacité de l'esprit français, paraissent être la critique, la censure des principes politiques, sur lesquels reposent quelques-unes de nos institutions nationales. *Ibid.*

(2) Le gouvernement n'ignorait pas que dans l'état actuel des communications internationales, l'Encyclique serait nécessairement connue en France; que les brochures ou les journaux la porteraient sur tous les points du territoire. Le gouvernement n'a cru ni pouvoir, ni devoir interdire cette publicité de droit commun, si différente de celle qu'il n'a pas autorisée, et ceux qui s'en étonnent n'ont pas réfléchi assez à la différence des deux genres de publication. On ne regarde comme loi ecclésiastique en France les Bulles et les Constitutions des Papes, que lorsqu'elles ont été publiées solennellement par les archevêques et les évêques, chacun dans son diocèse. L'acte d'un ministre du culte qui fait cette publication, cesse donc d'être l'acte d'un simple citoyen; il revêt un caractère public, officiel; et les bulles du Saint-Siége ainsi promulguées deviennent la règle des croyances et des mœurs; et elles le deviennent avec le concours de l'Etat, puisque aucune bulle ne peut être mise à exécution sans son autorisation. *Ibid.*

que M. le conseiller termine sa harangue, par une petite remontrance aux évêques et en général à tout le clergé.

§ II

DISCUSSION DU PREMIER ARGUMENT.

Pour comprendre la faiblesse du premier argument, il suffirait de rappeler les protestations récentes encore des évêques de France et surtout le *Syllabus* où l'on condamne formellement la proposition : « *Il n'est pas permis aux évêques de promulguer, même les lettres apostoliques, sans l'assentiment du gouvernement* (1). » Mais il vaut mieux voir le vice radical de cette preuve, en examinant le fond sur lequel le rapporteur s'appuie immédiatement. Ce fond, c'est la résurrection des articles organiques de 1802. Or ces articles, jamais le Saint-Siége ne les a reconnus, au contraire ils furent expressément condamnés. Voici comme en parle le cardinal Consalvi, alors secrétaire d'Etat du saint Pape Pie VII :

« Je renonce à dépeindre le chagrin que ces lois organiques causèrent au Pape. Il comprenait que le Concordat était bouleversé et anéanti au moment même de sa publication, et qu'on portait ainsi un immense préjudice à la Religion et *aux règles essentielles de l'Eglise*. Il ne restait à Pie VII d'autre moyen de protester que de déclarer hautement, en face du monde, dans une allocution consistoriale, imprimée à l'heure même où le Concordat paraissait à Rome, que ces lois organiques lui étaient absolument inconnues, qu'il n'y avait pris aucune part, qu'elles lui infligeaient la plus vive peine, et qu'il allait présenter

(1) Syllabus § v, n. xxviii. *Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteraspromulgare.*

au premier Consul ses plus pressantes réclamations. Ce qu'il fit (1). »

M. Langlais rappelant ces réclamations du Pape, dit que le cardinal Caprara, chargé de les faire, parla de la loi en termes respectueux, comme voulant donner à entendre que le Pape, en fin de compte, s'y pliait et protestait seulement pour la forme. Il faut donc connaître les paroles mêmes : « La qualification qu'on donne à ces *articles* paraîtrait d'abord supposer qu'ils ne sont que la suite naturelle et l'explication du concordat religieux; cependant il est de fait qu'ils n'ont point été concertés avec le Saint-Siége, qu'ils ont une extension plus grande que le Concordat, et qu'ils établissent en France un code ecclésiastique sans le concours du Saint-Siége. Comment Sa Sainteté pourrait-elle l'admettre, n'ayant pas même été invitée à l'examiner ? Ce code a pour objet la doctrine, les mœurs, la discipline du clergé, les droits et les devoirs des évêques, ceux des ministres inférieurs, leurs relations avec le Saint-Siége, et le mode d'exercice de leur juridiction. Or, tout cela tient au droit imprescriptible de l'Eglise : elle a reçu de Dieu seul l'autorisation de » décider les questions de la doctrine sur la foi ou sur les « règles des mœurs, et de faire des canons ou des règles « de discipline (2). »

« M. d'Héricourt, l'historien Fleury, les plus célèbres avocats généraux, et M. de Castillon lui-même avouaient ces vérités. Ce dernier reconnaît dans l'Eglise « le pouvoir « qu'elle a reçu de Dieu pour conserver, par l'autorité de « la prédication, des lois et des jugements, la règle de « la foi et des mœurs, la discipline nécessaire à l'éco- « nomie de son gouvernement, la succession et la perpé- « tuité de son ministère (3). »

(1) Mémoires du cardinal Consalvi. V. 2, p. 377.
(2) Arrêtés du Conseil, du 16 mars et du 31 juillet 1731.
(3) Réquisitoire contre lcs actes de l'assemblée du Clergé, en 1765.

« Sa Sainteté n'a donc pu voir qu'avec une extrême douleur, qu'en négligeant de suivre ces principes, la puissance civile ait voulu régler, décider, transformer en lois des *articles* qui intéressent essentiellement les mœurs, la discipline, les droits, l'instruction et la juridiction ecclésiastique. N'est-il pas à craindre que cette innovation n'engendre les défiances, qu'elle ne fasse croire que l'Eglise de France est asservie, même dans les objets purement spirituels, au pouvoir temporel, et qu'elle ne détourne de l'acceptation des places beaucoup d'ecclésiastiques méritants ? Que sera-ce si nous envisageons chacun de ces *articles* en particulier ?

« Le premier veut « qu'aucune bulle, bref, etc., éma-
« nés du Saint-Siége, ne puissent être mis à exécu-
« tion, ni même publiés sans l'autorisation du gouverne-
« ment. »

« Cette disposition prise dans toute cette étendue ne blesse-t-elle pas évidemment la liberté de l'enseignement ecclésiastique ? Ne soumet-elle pas la publication des vérités chrétiennes à des formalités gênantes ? Ne met-elle pas les décisions concernant la foi et la discipline sous la dépendance absolue dn pouvoir temporel ? Ne donne-t-elle pas, à la puissance qui serait tentée d'en abuser, les droits et les facilités d'arrêter, de suspendre, d'étouffer même le langage de la vérité, qu'un pontife fidèle à ses devoirs voudrait adresser aux peuples confiés à sa sollicitude ?

« Telle ne fut jamais la dépendance de l'Eglise, même dans les premiers siècles du christianisme. Nulle puissance n'exigeait alors la vérification de ses décrets. Cependant elle n'a pas perdu de ses prérogatives, en recevant les empereurs dans son sein. *Elle doit jouir de la même juridiction dont elle jouissait sous les empereurs païens. Il n'est jamais permis d'y donner atteinte,*

parce qu'elle la tient de Jésus-Christ (1). Avec quelle peine le Saint-Siége ne doit-il pas voir les entraves qu'on veut mettre à ses droits (2) ? »

Or à regarder, non pas la modération du ton, modération exigée par la qualité des personnes, mais la force des idées imposées par les droits de la vérité, il ne paraît pas qu'il y ait beaucoup de respect pour une loi dans des paroles qui la déclarent attentatoire à la juridiction dont l'Eglise a été investie par Jésus-Christ, et réduisant cette Eglise à une condition pire que sous les empereurs païens. Quoi qu'il en soit, ces paroles suffisent au moins à montrer que le Pape a réprouvé cette loi formellement et expressément, et par conséquent M. Langlais aurait dû apporter quelque chose d'aussi formel et d'aussi expres pour annuler l'effet de cette condamnation.

Nous ne voulons pas discuter le point de savoir si le Saint-Siége peut faire ou non quelque concession en cette matière. Il est certain qu'il n'y en eut jamais de faite : le Pape saint Pie V, pressé dans l'affaire du duc d'Alcala, répondit qu'*il ne le pouvait*, et qu'il ne le pouvait parce que ce serait se dépouiller de la primauté qui lui a été remise par Jésus-Christ sur l'Eglise (3). Il ne faut pas une grande perspicacité et un long raisonnement pour s'assurer que la pleine liberté, qui est dans le Pontife romain, de parler à tous les fidèles de l'univers, touche à la partie la plus délicate du ministère apostolique : paître dans la saine doctrine, et régir d'après les principes et les lois de l'Eglise le troupeau de Jésus-Christ, sans entraves aucunes du côté des sages et des puissants

(1) D'Héricourt, *Lois ecclésiastiques*.

(2) Réclamation contre les articles organiques faite au nom du siége apostolique par le cardinal Caprara, le 18 août 1803, et adressée au ministre de France Talleyrand.

(3) *Voir* Dissertatio de regio Placet, auctore C. Tarquini, e societate Jesu, S. E. R. cardinali, p, 158, Romæ, 1876.

du siècle. « Par *Placet*, écrit le docte Phillips (1), on entend le droit, revendiqué par l'Etat, de subordonner à son agrément la promulgation des lois de l'Eglise, et généralement tous les actes juridictionnels de l'autorité ecclésiastique ; il est de toute évidence que, dès l'instant où l'Etat serait investi d'une semblable prérogative, ce ne serait plus aux évêques institués par le Saint-Esprit, mais à la puissance séculière, qu'appartiendrait en fait le gouvernement de l'Eglise.

Toute loi ayant besoin de promulgation, il ne peut dépendre du bon plaisir d'un gouvernement étranger de paralyser l'action gouvernementale de l'Eglise, en lui refusant le droit de promulguer ses dispositions législatives. Car autrement, le véritable législateur canonique, ce serait ce pouvoir, et il ne tiendrait qu'à lui de mettre son *veto* aux décisions des conciles, aux décrétales des Papes qui ne seraient pas entièrement à sa convenance. Or, un pareil droit ne saurait être une faculté intégrante du pouvoir de l'Etat, de telle sorte que le prince n'aurait pas même la liberté de s'en départir (2). En effet, si ce droit existe, ou bien il est général et absolu, et alors il faut admettre que les empereurs et les rois païens, sans exception, auraient dû en être investis, ou bien il faut encore une fois que nous posions cette question : la conversion des princes au christianisme a-t-elle rendu l'Eglise plus dépendante qu'auparavant ?

S'il en était ainsi, Dieu aurait rattaché à l'autorité gouvernementale des Etats humains un pouvoir capable d'annuler complètement l'action de son propre royaume, qu'il a lui-même investi d'une puissance sans bornes. Mais cela n'est pas et ne peut pas être. Non, il n'y a pour

(1) Du droit ecclésiastique, etc. t. 2, § 112.

(2) Van Espen, Tractatus de promulg. legis eccles., p. 4, c. 3, § 2.

l'Eglise qu'un *Placet* indispensable, et ce *Placet* suprême, elle l'a reçu dans l'acte divin qui lui a conféré la puissance législative. »

Avec une légéreté merveilleuse (qu'on nous passe le mot) M. Langlais glisse sur ce point. Et il dit : « *Le conseil d'Etat n'attend pas de nous une discussion sur le principe de cette législation; elle a été votée, sanctionnée, promulguée par les pouvoirs publics. Or il n'appartient à personne de faire des distinctions entre les lois de l'Etat, pour obéir aux unes et désobéir à celles qui peuvent déplaire.* » Mais il ne s'agit pas ici de ce qui peut plaire ou déplaire; il s'agit de ce qui est licite ou illicite, de ce qu'on peut faire ou de ce qu'on doit ne pas faire en conscience. Admet-il qu'une loi civile puisse être opposée à la loi divine? Où attribue-t-il à l'Etat une infaillibilité qu'il ne reconnaît pas dans le Pape? S'il en est ainsi, qu'il nous dise lui-même ce que doit faire le fidèle.

Du temps de saint Pierre il se passa une chose qni serait propre à l'instruire. La Synagogue avait défendu de prêcher l'Evangile. Son conseil d'Etat, le Sanhédrin, ne voulait pas discuter le principe de cette défense, il exigeait seulement des apôtres qu'ils l'observassent, car elle avait été votée, sanctionnée et promulguée à leurs personnes mêmes. D'autre part les apôtres avaient reçu de Jésus-Christ l'ordre de prêcher l'Evangile : « *Prêchez l'évangile à toute créature* (1). » Que fit saint Pierre? Il trancha la question par cette sentence célèbre : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (2). » Et tous les apôtres en tirant la conclusion *ne cessaient dans le temple et dans les maisons d'enseigner et d'évangéliser le Christ Jésus* (3). »

(1) Mar. xvi, 15.
(2) Act. v, 29,
(3) ... *Non cessabant in templo et circa domos docentes et evangelizantes Christum Jesum.* Act. v, 42.

Au-dessus du conseil d'Etat, et même de l'Etat, il y a l'autorité de Jésus-Christ. Si donc Jésus-Christ a fondé l'Eglise et lui a confié une charge, imposé un devoir, ce n'est pas assez que l'Etat fasse une loi, il faut encore que cette loi ne soit pas évidemment opposée à ce devoir, à cette charge. Pour agir autrement, il faudrait d'abord renier Jésus-Christ et soustraire la société à son obéissance. Or à qui appartient-il de définir qu'une loi répugne ou non à l'idée de Jésus-Christ? à l'Etat? Non certes; car ce n'est ni à Tibère ni au Sénat, mais bien aux apôtres et à leurs successeurs que Jésus-Chrit a dit: « *Allez, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé* (1). »

Et notre raisonnement a ici d'autant plus de poids que l'Encyclique n'était pas disciplinaire mais dogmatique, et Van Espen lui-même, ce calvinisant et ce défenseur premier du *placet* royal, fait exception pour les bulles dogmatiques: les distinguant des bulles disciplinaires, il veut que celles-ci et non celles-là aient besoin de l'approbation gouvernementale.

§ III

DISCUSSION DU DEUXIÈME ARGUMENT.

Pour justifier les prétentions du gouvernement, M. Langlais invoque ce prétexte vieilli, qu'elles sont une garantie pour l'Etat contre l'abus que l'Eglise pourrait faire, au préjudice de celui-là, de son autorité. Mais si cette raison a quelque valeur, l'Eglise devrait, elle aussi, revendiquer le droit de revoir et d'approuver les lois civiles avant leur promulgation, car le gouvernement peut bien aussi abuser

(1) Matt. xxviii, 19, 20.

de son pouvoir temporel contre l'Eglise. Et ainsi au *placet* royal exercé par le garde des sceaux, on devrait opposer le *placet* ecclésiastique exercé par les nonces. Même ce *placet* ecclésiastique aurait beaucoup plus de raison d'être, et cela, pour deux causes. D'abord, parce que l'abus se rencontre plus facilement dans l'Etat, qui a en main la force matérielle, que dans l'Eglise, qui n'a d'autre force que la force morale. Ensuite, parce qu'il importe bien plus que les lois civiles ne violent pas les lois ecclésiastiques qu'il importe que celles-ci ne violent celles-là, l'âme étant supérieure au corps et la vie éternelle à la vie temporelle.

Mais en outre qui ne voit l'injure faite à l'Eglise par ce prétexte ? L'Eglise, instituée de Dieu pour sauver les peuples, ornée de dons célestes, continuellement assistée par Jésus-Christ dans le gouvernement des fidèles, l'Eglise qui a pour nous des devoirs et des entrailles de mère, que nous appelons même communément de ce doux nom, l'Eglise enfin, cette fille de Dieu, cette épouse du Saint-Esprit, la tenir tellement en suspicion qu'il faille des garanties pour nous assurer de son côté, que l'on doive perpétuellement se mettre en garde et épier chacune de ses paroles, chacun de ses actes avant de les admettre ! Et que feriez-vous de plus pour une puissance ennemie ? Cela peut-il être l'état normal que Dieu a voulu en ordonnant l'autorité spirituelle au perfectionnement et au secours de l'autorité temporelle pour le gouvernement de l'humanité ? Et la crainte de quelque abus possible, qui vient non de la chose en elle-même, mais qui est seulement une exception passagère, peut-elle vous autoriser à vous écarter du plan divin ? Et ne suffirait-il pas, en cas d'abus involontaire, d'en appeler simplement à l'Eglise ? L'Eglise qui ne désire que le bien de ses fils y apporterait le remède voulu. Est-il donc nécessaire d'établir pour cela un état de choses contre nature et d'ouvrir une source de perpétuels désordres ?

Et même en exagérant comme il plaira le péril d'abus, jamais il ne pourra constituer un droit à cette garantie. Certainement le père peut abuser de son pouvoir, et cette sorte d'abus n'est pas rare. Et pourtant il n'est pas permis de toucher à l'organisation de la famille, d'en faire d'une monarchie pure une monarchie constitutionnelle au moyen de garanties consenties ou usurpées par les fils et les serviteurs. Pourquoi? Parce que cette constitution dépend non de l'homme, mais de la nature. Or il en est de même de l'Eglise: son organisation ne vient pas des hommes; elle est d'institution divine immédiate. Que si la famille, pour être une société subordonnée à la société civile, rencontre en celle-ci un légitime tempérament, l'Eglise, qui est une société suprême et nullement subordonnée, ne peut être soumise à d'autre contrôle qu'à celui de Dieu qui empêche par son assistance les abus généraux: quant à tomber dans des abus partiels, elle en est préservée par sa sagesse, sa sainteté, son amour de mère et la faiblesse même de ses forces matérielles.

On conçoit facilement que le péril d'abus bien ou mal jugé puisse amener à établir des garanties, quand il s'agit d'un gouvernement aux formes variables. C'est ainsi que nous voyons des Etats se transformer et devenir de monarchies absolues, des monarchies tempérées ou encore représentatives. Mais il est absolument inconcevable que pareille chose se produise là où la forme de gouvernement reste la même et ne dépend aucunement de la volonté de l'homme. Ainsi l'Eglise: sa constitution a été déterminée par Jésus-Christ, donc l'exercice de son pouvoir n'a pas d'autres limites que celles qui lui furent posées par Jésus-Christ. Maintenant que M. Langlais nous montre où et quand Jésus-Christ limita l'exercice du pouvoir législatif et administratif de l'Eglise par le *placet* des gouvernements civils. Nous pouvons, nous, lui montrer le contraire, car la formule par laquelle Jésus-Christ a

chargé ses apôtres et leurs successeurs de gouverner l'Eglise est contenue dans ces paroles : « *Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* (1). » Je vous envoie de la même manière que j'ai été envoyé par mon Père. M. Langlais dirait-il que Jésus-Christ a reçu l'autorité de son divin Père à la condition qu'il ne l'exercerait qu'avec la permission et le bon plaisir de l'empereur Tibère ou du gouverneur Pilate ?

Mais l'erreur de ces hommes d'Etat a de plus profondes racines. Elle vient de cette persuasion que c'est l'autorité civile qui permet à l'Eglise de faire acte de juridiction sur les fidèles de son propre territoire. Rien de plus faux. Les fidèles, partout où ils se trouvent, ne sont pas soumis à l'Eglise par la volonté de l'Etat mais par la volonté de Jésus-Christ. Ils doivent être nécessairement gouvernés par deux autorités, l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique, s'exerçant toutes deux librement dans leur sphère propre, mais la première doit être subordonnée à la seconde, puisque les intérêts matériels sont subordonnés aux intérêts spirituels. Les peuples chrétiens, à quelque nation qu'ils appartiennent, italiens, allemands ou français, s'ils sont sujets du roi ou de l'empereur pour le temporel, le sont du Pape quant au spirituel ; même ils sont plus sujets du Pape que du roi ou de l'empereur, car la fin de l'Eglise est plus noble que la fin de l'Etat, et l'institution divine est au-dessus de l'institution humaine.

§ IV

UNE OBJECTION DE M. LANGLAIS.

Il nous semble entendre ici cette objection renfermée dans l'observation rapportée plus haut, que si l'Encyclique

(1) Joan. xx, 21.

s'était bornée aux choses de la foi et de la morale, le gouvernement n'aurait fait aucune opposition; mais qu'elle est entrée dans le domaine de l'ordre civil, en censurant des principes sur lesquels reposent quelques-unes des institutions politiques de la France. « *Le gouvernement a considéré qu'elle va au-delà des matières religieuses; qu'elle renferme des maximes concernant l'ordre purement civil, qui, interprétées dans leur sens naturel et usuel, le seul qui frappe et saisisse la vivacité de l'esprit français, paraissent être la critique, la censure des principes politiques sur lesquels reposent quelques-unes de nos institutions nationales.* »

Réponse. D'abord ce que nous avons dit jusqu'ici prouve que l'Etat n'a pas le droit d'empêcher la publication des Bulles et Encycliques papales; et, où le droit fait défaut, l'arbitraire n'est aucunement excusable. En second lieu il nous est impossible de faire accorder ensemble ces deux propositions: l'Encyclique ne serait pas sortie des bornes, en touchant des points de foi et de morale, et elle est allée au-delà de ces matières, en touchant quelques-unes des bases des institutions politiques. Y aurait-il donc, d'après M. Langlais, des principes d'institutions politiques, qui ne relèveraient pas de la morale? qui seraient conséquemment en dehors des mœurs, c'est-à-dire en dehors de la sphère des actes humains? Jusqu'ici nous avions cru que toute institution repose toujours sur un principe rationnel, et que tout principe rationnel visant la pratique, est par là-même une règle des mœurs, appartenant conséquemment à l'ordre moral. Mais voici que nous apprenons le contraire.

Néanmoins il nous vient une difficulté. Ces propositions proscrites par le Pape qui sont la base d'institutions politiques, comment M. le conseiller sait-il qu'elles n'appartiennent pas à l'ordre moral? Il nous semble que les voir condamnées par un Pape aurait dû suffire à le convaincre

du contraire. Car, d'après notre manière de voir, voici comme on devrait raisonner pour raisonner juste : le Pape a seul le droit de juger dans l'ordre moral, or il a jugé telles et telles propositions, donc elles relèvent de l'ordre moral. Une pareille argumentation n'a pas convenu à M. Langlais et il lui préfère celle-ci : les propositions que le Pape réprouve appartiennent à l'ordre politique, or le Pape n'a le droit de juger que dans l'ordre moral, donc il a outrepassé les bornes de son pouvoir. Ne parlons pas de l'inconvenance, pour ne rien dire de plus, que renferme cette conséquence, ne voyons que la justesse du raisonnement. Pour avoir sa valeur, il suppose que l'ordre politique ne peut être aussi l'ordre moral ou du moins reposer sur l'ordre moral ; il suppose même qu'il doit en être séparé absolument ; autrement pourrait-on dire que le Pape, dès là seul qu'il est entré dans l'ordre politique, est sorti de l'ordre moral ? Nouvelle découverte ! jusqu'ici on avait voulu séparer la politique de la religion, voici maintenant qu'on veut aussi la séparer de la morale ! C'est juste ; c'est là que devaient aboutir le progrès et la civilisation moderne. Autre preuve de la justesse de la déclaration du Pape qui affirme dans le Syllabus l'impossibilité d'entrer en composition avec ce progrès et cette civilisation nouvelle.

Seulement, en outre, encore que les propositions censurées soient d'ordre politique ou moral, qui a donné à M. Langlais le droit d'interpréter des décisions et des enseignements de l'Eglise ? Il ne doit pas ignorer que l'Eglise se partage en Eglise enseignante et en Eglise enseignée et que les laïques font seulement partie de cette dernière. L'Eglise enseignante se compose proprement et surtout des évêques seuls, ayant à leur tête le Pontife romain. Or à coup sûr ce n'est pas à l'écolier de définir le sens des propositions du maître. S'il en est qu'il ne saisit pas, qu'il lui en demande l'explication : « *Le disciple n'est*

pas au dessus du maître. » Que dire si l'on considère le sujet? Il n'y a d'interprète légitime d'une loi que le législateur même. C'est donc l'Eglise et nullement le conseil d'Etat qui doit éclaircir les vérités qu'elle sanctionne, quand elles ne sont pas manifestes ou que, pour une raison ou une autre, elles n'ont pas été comprises.

Mais passant ces sortes de considérations, arrêtons-nous à celle qui touche de plus près au cas présent. Il nous semble que ce fut une grave imprudence, d'avoir affirmé que l'Encyclique réprouvait quelques-uns des principes politiques du gouvernement. La prudence aurait exigé que, se soumettant pleinement, comme le doit un vrai chrétien, aux enseignements du Pape, on montrât que ces principes politiques n'étaient pas entamés, parce qu'ils se rapportent aux circonstances de temps et de lieu. En faisant autrement, que pouvait-on espérer? que les fidèles croiraient la politique infaillible, et le Pape faillible? Mais le gallican le plus outré n'aurait jamais rêvé une folie pareille, surtout depuis la pleine adhésion de l'Episcopat à l'Encyclique pontificale.

C'est pourquoi, reprend M. Langlais, on a pris le parti d'interdire la publication officielle de l'Encyclique; ainsi les fidèles ne seront pas tenus d'y adhérer. Vaine mesure. Il ne s'agit pas ici de dispositions pratiques dont l'inobservance pourrait être excusée par les empêchements mis à leur exécution. Il s'agit de simples points de doctrine auxquels doit adhérer l'intelligence, et l'intelligence pour être tenue d'y adhérer n'a besoin que de les connaître. En ce cas la promulgation est la connaissance certaine que l'on a, d'où on l'a, peu importe, de la vérité définie. Or cette connaissance était inévitable, à cause de la liberté de la presse. Par son moyen, tout fidèle en France comme en Italie sait, à n'en pas douter, que le Pape, en sa qualité de maître infaillible de la vérité et de la morale, a condamné telles et telles maximes comme étant erronées et perni-

cieuses. Etait-il présumable que les fidèles les tiendraient au contraire pour vraies et fécondes, parce que l'Etat affirme avoir établi sur elles quelques unes de ses institutions?

Du reste, M. Langlais aurait-il prouvé que les propositions condamnées se rapportent à l'ordre purement politique, qu'il n'aurait rien conclu, car Gerson même, ce premier porte-étendard du Gallicanisme, reconnaît à l'autorité spirituelle de l'Eglise, relativement à l'autorité temporelle des rois, un droit directif et régulateur par lequel elle peut corriger les lois civiles, quand elles sont en désaccord avec la loi divine (1).

Nous aurons donc l'Etat dans l'Etat? Objection ridicule. S'imagine-t-on qu'avec une phrase on jettera par terre les institutions divines? Dieu a fondé l'Eglise, et cette Eglise, il la veut libre dans le gouvernement spirituel des hommes. C'est un point qu'on n'écarte pas. Tenez-vous y donc solidement, accordez-y vos mots comme vous pourrez. Que si vous ne réussissez pas à concilier entre eux les deux pouvoirs, nous ne voyons pas pourquoi l'on devrait vouloir plutôt la perte du pouvoir spirituel que celle du pouvoir temporel, quand pour l'homme celui-ci est moins important que celui-là. Préféreriez-vous les biens du corps aux biens de l'âme ? Mais, à bien juger les choses, il n'est pas besoin de détruire l'un ou l'autre des deux pouvoirs, ni de redouter un Etat dans l'Etat; il suffit de bien comprendre la différence des fins auxquelles l'homme est conduit par les deux autorités. Cette considération nous fera aussi saisir quelle est de ces autorités celle qui, dans ses lois, doit être subordonnée à l'autre.

(1) *De potestate ecclesiastica*, Consid. 12.

§ V

DISCUSSION DU TROISIÈME ARGUMENT.

Enfin M. Langlais recourt à l'histoire. Cette loi, dit-il, n'a pas été inventée en 1802; elle existe depuis des siècles.

C'est vrai, si par ces siècles on comprend les temps postérieurs au grand schisme d'Occident, c'est-à-dire quatorze cents ans après l'Eglise fondée. Avant cette époque, jamais les gouvernements n'eurent une si étrange prétention. Sur la fin du neuvième siècle, un concile œcuménique s'étant tenu à Constantinople, le préfet impérial, dans la première session, demanda aux Légats du Pape, au nom même des évêques, qu'ils voulussent bien produire le bref qui leur conférait leurs pouvoirs. Les légats indignés s'écrièrent : *Les brefs apostoliques sont-ils assujettis à l'examen de qui que ce soit? C'est une chose inouïe jusqu'ici.* A quoi le préfet répondit : *Dieu nous garde d'une telle prétention; si nous voulons les voir, c'est parce que vos prédécesseurs Rodoald et Zacharie nous ont trompés, ayant du Pape des instructions contraires à ce qu'ils disaient.* La voilà, cette absurdité du *visa* gouvernemental, repoussée avec horreur même dans la cour de Byzance si hostile à l'autorité des Papes.

Seulement du temps du grand schisme, le pape Urbain VI ayant accordé à quelques évêques (son but était de remédier à l'ingérence des antipapes) de pouvoir surseoir à l'exécution des lettres apostoliques tant qu'ils ne les auraient pas visées, les évêques prétendirent faire passer cette concession en coutume (1).

(1) C'est ce qui ressort clairement des paroles de Martin V : « Au commencement de ce schisme pestilentiel, dit-il, voulant détruire les scandales qui naissaient si malheureusement dans différents pays, à propos de l'exé-

Ce premier essai épiscopal du *placet* fut un triste exemple pour les gouvernements qui l'imitèrent insensiblement. Mais aussi, grande fut l'attention des Pontifes romains à réprouver, à condamner cette usurpation. L'histoire ecclésiastique en fait foi. « Le *placet*, dites-vous, est un véritable droit, un droit de justice, un droit essentiel au gouvernement politique : l'Eglise, par une série ininterrompue de jugements, sans pareille peut-être dans son histoire, de sa fondation à Pie IX, le condamne, et définit expressément, comme le firent expressément aussi, Léon X, Clément VII, Clément XI, Benoît XIV, qu'il est *contraire à toute justice, inconvenant, absurde, téméraire, scandaleux,* qu'il est *un mal intolérable*, qu'*il mérite la peine éternelle*, et en conséquence elle le punit de la *plus grande peine* qui est l'anathème (1). »

Cela posé, voici comme nous raisonnons : si l'histoire fait autorité, quelle est l'autorité la plus forte, celle de quatorze siècles ou celle de cinq siècles ? Or la première est hostile au *placet*, la seconde, dites-vous, lui est favorable. Et encore est-ce faux. Car ces cinq siècles, s'ils attestent la prétention gouvernementale, attestent aussi la constante opposition de l'Eglise. Or en cas de conflit, quelle est de ces deux autorités celle qui pèse davantage ? Ensuite l'histoire témoigne du fait, elle ne crée pas le

cution des Bulles que les Papes divers envoyaient dans les lieux de leur obédience, Urbain. sixième du nom, concéda dans son obédience, à plusieurs prélats de pouvoir suspendre l'exécution des lettres apostoliques dans leurs villes et leurs diocèses jusqu'à ce qu'elles leur aient été présentées à eux ou aux officiers commis par eux, et qu'elles aient reçu leur approbation. Or, cette concession, quelques-uns veulent en faire une coutume et règlent, dans des statuts synodaux et des actes provinciaux, que nul ne soit assez hardi d'exécuter les lettres apostoliques sans en avoir obtenu d'eux ou de leurs officiers le pouvoir par lettres qu'ils nomment *vidimus* ou *placet*;... » *Quoad antidota.*

(1) Tarquini, Dissertatio de regio Placet, p. 158.

droit, qui même souvent est violé par le fait. Le droit est un pouvoir rationnel, et partant ne dérive formellement que de principes rationnels. On dira : mais le fait, quoique brutal dans le principe, peut, dans la suite avec le temps et moyennant la prescription, se changer en droit. Oui, mais à deux conditions. Premièrement qu'il y ait possession pacifique, sans réclamations de la partie lésée ; or cette condition manque absolument ici, l'Eglise ayant toujours protesté contre les usurpations de l'Etat. Deuxièmement qu'il s'agisse de droits aliénables et transmissibles ; or cette condition aussi fait défaut, car il s'agit d'un droit entièrement inaliénable puisqu'il est d'institution divine et repose sur la mission de prêcher la vérité, mission donnée à l'Eglise par Jésus-Christ. Mais voyons les allégations de M. Langlais.

Il cite d'abord saint Louis. Qu'il nous montre où et quand saint Louis s'est arrogé le droit de défendre la publication des décrets et des lettres pontificales. Saint Louis, c'est vrai, fut le premier à se servir de l'expression *libertés gallicanes*, il ne fit que cela ; mais il l'entendait dans le sens de faveurs, et non dans celui d'entraves. Voici comme s'en exprime Rohrbacher. « Dans le même temps le roi adressa une ordonnance à tous ses sujets, dans les diocèses de Narbonne, de Cahors, de Rodez, d'Agen, d'Arles et de Nîmes, contenant dix articles avec ce préambule : *Louis, par la grâce de Dieu roi des Francs, à tous les citoyens et ses autres fidèles au diocèse de Narbonne, salut et dilection. Souhaitant avec ardeur, dès le premier début de nos années et de notre règne, servir Celui de qui nous tenons et le royaume et l'existence, nous désirons pour l'honneur de Celui qui nous a donné le comble de l'honneur, que l'Eglise de Dieu, qui dans vos quartiers a été longtemps affligée et désolée par des tribulations innombrables, soit honorée dans notre domaine et heureusement gouvernée. En consé-*

quence, de l'avis des grands et des sages, nous statuons que les églises et les ecclésiastiques desdits pays jouiront des libertés et immunités dont jouit l'Eglise gallicane, et qu'ils en jouiront pleinement selon la coutume de ladite Eglise. C'est la première fois qu'on trouve ce nom des libertés de l'Eglise gallicane ; elles signifient ici une véritable liberté, par opposition à la servitude où avaient gémi les Eglises du Languedoc sous l'oppression des Manichéens. Ce sens est *très-français,* c'est-à-dire clair et raisonnable ; mais quand, plus tard, certains légistes appelleront libertes de l'Eglise gallicane les servitudes séculières qu'ils voudront lui imposer et sous lesquelles elle gémit encore, ceci ne sent plus la loyauté franque ou française de Charlemagne et de saint Louis, mais bien les sophistes grecs du Bas-Empire (1). »

M. Langlais rappelle l'obstination des Parlements à exiger l'exercice de ce droit prétendu, même malgré leurs rois. C'est vrai, mais en agissant ainsi, il se recommande d'ancêtres peu honorables. Voici comme les dépeint le très-judicieux Phillips (2) : « Il est vrai, ces dispositions schismatiques n'étaient pas encore ouvertement encouragées et protégées par les rois ; mais elles rencontraient un auxiliaire d'autant plus actif dans l'indépendance des parlements. Ceux-ci ayant cessé d'être de simples cours de justice statuant en dernier ressort sur les jugements des tribunaux du royaume, entraient volontiers en lice pour continuer l'opposition entamée contre le Saint-Siége au nom des intérêts nationaux et de prétendus droits ecclésiastiques. Déjà ils avaient adressé des remontrances au roi au sujet de l'abrogation de la pragmatique sanction et à l'occasion du Concordat, et ils avançaient de plus en

(1) Histoire universelle de l'Eglise catholique, t. 9, p. 506,7, 4e édit.
(2) Du droit ecclésiastique, etc., t. 3, § 135.

plus dans cette voie à mesure que les membres de ces grands corps judiciaires devenus un pouvoir de l'Etat, le parlement de Paris en tête, se vouaient de plus en plus aussi aux principes du calvinisme, et plus tard à ceux du jansénisme. »

Enfin, M. Langlais met en avant les sentiments de l'Eglise gallicane *présentée si souvent comme un modèle par la papauté*, la déclaration du clergé de 1682, et, ce qui ne pouvait manquer dans un écrit français, la mention du grand Bossuet.

Répondons brièvement. Il est incontesté que l'Eglise de France fut souvent présentée comme un modèle par les Papes, mais c'était avant la funeste apparition du Gallicanisme. Les belles paroles de Grégoire IX méritent entre toutes d'être rapportées. « L'Eglise de France est, après le Siége apostolique, comme le miroir de toute la chrétienté, et le fondement inébranlé de la foi, car par la ferveur de sa foi et sa dévotion au Siége apostolique, elle ne suit pas les autres, elle les précède (1). » Splendide éloge, dont la France peut être légitimement fière. Seulement ayant plus que toute autre souffert du grand schisme par suite du séjour des antipapes à Avignon, il se forma en elle insensiblement ce système de maximes erronées et d'insubordination à l'autorité religieuse suprême qu'on a appelé du nom de *gallicanisme* ou de *libertés de l'Eglise gallicane*. Il infesta surtout la magistrature séculière, car pour le clergé il ne fut pas long à s'apercevoir que, sous l'ombre de la liberté, c'était la plus avilissante servitude qu'on lui imposait, et plus d'une fois il fit arriver au roi ses sérieuses réclamations. Néanmoins on pouvait présumer

(1) *Gallicana Ecclesia post Apostolicam Sedem est quoddam totius Christianitatis speculum et immotum Fidei fundamentum, utpote quæ in fervore fidei christianæ ac devotione Apostolicæ Sedis non sequatur alias sed antecedat.* Epist. ad Archiep. Remens.

que, au cours des temps, une certaine partie du clergé se laisserait atteindre par la contagion, surtout quand sous Louis XIV la servilité au pouvoir civil fut arrivée à son comble. Ce fut alors que ce roi put réunir une assemblée d'évêques afin de délimiter l'autorité du Pape avec lequel il s'était brouillé pour les régales. C'est dans cette assemblée que Bossuet, pour éviter de plus grands maux, compila cette fameuse déclaration qui, réduite à quatre articles par la volonté royale, fut imposée au serment de tous les évêques. Mais elle fut tout aussitôt condamnée par Innocent XI, puis par Alexandre VIII, jusqu'à ce qu'Innocent XII obtînt du même roi Louis qu'il la révoquât, et des prélats signataires qu'ils la désavouassent, sollicitant du Pape leur pardon. Voici un extrait de la lettre que ceux-ci écrivirent : « Prosternés aux pieds de Votre Sainteté, nous témoignons et nous déclarons regretter cordialement, vivement et plus qu'on ne peut dire, ce qui a été fait dans les assemblées qui ont souverainement déplu à Votre Sainteté et à ses prédécesseurs : et par conséquent tout ce qui a pu paraître décrété dans ces mêmes assemblées relativement au pouvoir ecclésiastique et à l'autorité pontificale, nous le tenons et nous déclarons qu'on doit le tenir pour non décrété. » Il est vrai que depuis, dans le clergé de France, il y eut comme une sorte de recrudescence de gallicanisme. Mais il ne tarda pas à tomber de nouveau, si bien que maintenant, après les définitions vaticanes, on peut dire qu'il est complètement ruiné parmi l'Episcopat et le clergé français, et c'est en vain que la bureaucratie essaie de le rappeler à la vie.

Enfin quant au fameux écrit de Bossuet, voici comme en parle Phillips (1) : « Vingt-six ans après la mort de

(1) Du droit ecclésiastique, etc., t. 3, § 135.

Bossuet (1704), parut la première, et quinze ans plus tard la seconde édition de la *Defensio declarationis cleri gallicani*, sous les auspices de l'indigne neveu du grand prélat. Cet ouvrage, Bossuet l'avait entrepris à l'instigation de Louis XIV, puis abandonné, puis encore remis sur le métier. Il est certain que le roi et lui avaient complètement renoncé à leur projet primitif de le livrer à la publicité. La composition de ce livre avait dû mettre son auteur dans une cruelle perplexité. La déclaration de 1682 était son œuvre, et en lui donnant force de loi par son édit, Louis XIV s'était acquis le droit d'en exiger la démonstration scientifique. Bossuet écrit la défense de cette déclaration ; mais cet acte de faiblesse inquiéta ses dernières années. Toutefois, pour quiconque sait par expérience combien il y a loin des premiers essais, même très-multipliés, d'un ouvrage, à la forme définitive sous laquelle il paraît au jour, il est évident qu'on ne peut, sans injustice, imputer à l'évêque de Meaux la responsabilité de la *Defensio declarationis*, ses éditeurs posthumes n'offrant surtout aucune garantie de fidélité. » Du reste l'autorité même d'un génie dont on sait d'ailleurs la déférence parfois blâmable aux volontés capricieuses de son maître est sans valeur aucune en une matière qui est jugée en sens contraire par des principes bien autrement élevés. Et même sans cela, nous ne voyons pas quel parti l'on pourrait tirer des quatre articles après la constitution *De Romano Pontifice*, promulguée au concile du Vatican.

M. Langlais termine son rapport par une exhortation aux évêques sur l'obéissance aux lois de l'Etat. Pour étrange que cela soit de la part d'un laïque, nous nous en servirons, pour nous justifier de finir notre réponse, nous aussi, en l'exhortant à l'obéissance due aux lois de l'Eglise ;

d'ailleurs il nous suffira de parodier son discours qui s'ajuste mieux à notre cause qu'à la sienne.

Quiconque a le sentiment de la piété et de la foi comprend aisément le pénible spectacle que présentent des fils de la sainte Eglise justement convaincus d'insubordination et d'arrogance vis-à-vis de leur mère et maîtresse. Qu'adviendrait-il du magistère sacré et de l'autorité du vicaire de Jésus-Christ, si les fidèles pouvaient s'ériger en juges de ses enseignements, en contrôleurs de ses décrets? La soumission aux lois de l'Eglise c'est le devoir de tous : citoyens, magistrats, princes; et ceux-là en particulier doivent se montrer les plus soumis qui sont les plus élevés, obligés par là de donner l'exemple aux peuples. Voilà les maximes de toute société vraiment chrétienne; voilà les maximes de la saine politique. Les représentants de cette politique ne sont pas seulement membres de la société civile et sujets de l'Etat; ils sont encore membres de la société religieuse et conséquemment les enfants, les sujets et les serviteurs de l'Eglise de Dieu. Les gouvernements se plaignent fréquemment des difficultés des temps, mais ce sont eux qui les accroissent par les entraves qu'ils apportent à l'action réparatrice de l'Eglise. Eglise et gouvernement ont été établis de Dieu non pour se regarder de travers et se contrarier, mais pour se donner la main et concourir, chacun dans sa sphère, au vrai bonheur des peuples. Le temps viendra où, les maux présents étant disparus, et les esprits mieux éclairés (car Dieu fit les nations guérissables), on reconnaîtra la folie et l'imprudence des gouvernements ombrageux et mal avisés qui enchaînaient la libre parole de l'Eglise, car c'était elle seule qui, au milieu de la tempête les avertissait du sentier perdu et les remettait avec une affection de mère sur le chemin du salut.

CHAPITRE IX

AUTRE DÉFENSE DES DEUX PRÉCÉDENTES PRÉTENTIONS. RÉPONSE.

Le rapport de M. Langlais dut paraître bien faible aux statolâtres eux-mêmes, surtout qu'on n'y avait pas pris la peine de prouver la compétence du conseil d'Etat, compétence niée par l'évêque de Moulins. Pour combler cette lacune et fortifier les preuves du rapporteur, un avocat, M. Chaix d'Est-Ange, descendit dans l'arène avec quatre articles prolixes: ils parurent dans le *Moniteur* sous ce titre: *De la publication en France des actes de la Cour de Rome et des appels comme d'abus* (1). Il ne sera pas inutile d'examiner ces quatre articles; nous confirmerons ainsi la vérité établie par nous. Mais nous avouons y rencontrer une certaine difficulté: ce n'est pas l'argumentation artificieuse de l'écrivain qui nous gêne le plus (de ce côté là c'est encore une plume naïve, peu au fait des sophismes jansénistes), mais c'est l'embarras et la confusion de ses raisonnements: il ne fait que passer, sans motif, d'une chose à une autre. M. de Riancey l'a fort bien jugé en disant: *C'est du Van-Espen, moins la science; c'est du Dupin moins la verve* (2). Et nous ajou-

(1) *Moniteur universel*, nos 54, 55, 56, 58. Ann. 1865

(2) L'*Union*, n° 59, Ann. 1865.

tons qu'au point de vue de l'ordre, c'est le désordre même, *indigesta rerum ferrago.* Il divise sa plaidoirie en deux parties, la première traite des faits, la seconde du droit relativement à l'objet en question. Mais dans ces deux parties il parle confusément à la fois, des uns et des autres ; pour les faits, il se plaît dans l'anecdote ; pour le droit, il se plaît dans la déclamation, et, dans le cours de la discussion, il revient à nouveau d'où vous l'auriez cru parti.

Toutefois nous ferons ce qui est possible dans une telle confusion, séparant ce qui doit être séparé et y mettant l'ordre qui manque.

§ I

EXAMEN DES FAITS.

Lui aussi prend pour cheval de bataille les fameux organiques. « *Qu'a fait M. le garde des sceaux? A-t-il pris une mesure arbitraire et vexatoire? Non. Il a exécuté l'article* 1 *de la loi du* 18 *germinal an X* (8 avril 1802) *vulgairement appelée les articles organiques* (1). » Il en distingue le fond et la forme et essaie de défendre l'un et l'autre (2).

Quant à la formule, Pie VII la trouvait vicieuse comme ayant été confondue à son insu avec le Concordat : « *Cette formule avait été viciée, dans l'opinion du Pape Pie VII, par le mélange que le premier Consul en avait fait, à l'insu du Pape, avec le Concordat* (3). » Le Pape réclama et dans une allocution consistoriale et dans une note à

(1) Le *Moniteur*, n° 54.

(2) Les articles organiques sont une formule, mais derrière eux il y avait un droit fondamental supérieur et antérieur. Ibid. n° 55.

(3) Ibid. n° 55.

Napoléon. Mais notre avocat réduit à rien cette réclamation par deux considérations, la première, qu'elle semblait avoir été faite pour la forme: « *Cette note, comme l'allocution du Pape, semblait ne renfermer que des réserves de pure forme* (1). » Ce ne fut pourtant pas le jugement qu'en porta l'ambassadeur français Cacault qui, répondant au cardinal Consalvi, écrivait: « *Votre protestation va partir. Elle est du reste réservée dans les termes et avec cela courageuse et assez déterminée au fond.* » Nous préférons l'opinion du diplomate contemporain à celle de l'avocat posthume. D'ailleurs en discutant dans le chapitre précédent le rapport de M. Langlais, nous avons prouvé l'absurdité d'un tel jugement.

La seconde considération est qu'au dire de M. d'Est-Ange le reproche d'avoir promulgué ensemble et les articles organiques et le concordat était puéril. « *Le reproehe fait à la forme de la promulgation était puéril*(2). » C'est là un mot bien grave, et il veut le justifier. Comment s'y prend-il? En prouvant le contraire, c'est-à-dire que ce reproche n'était rien moins que puéril, qu'il était fondé, et fondé sur la raison même alléguée par le Pape. Et en effet pourquoi le Pape se plaignait-il de cette forme de publication? parce qu'elle pouvait faire croire que les articles organiques n'étaient que la conséquence naturelle et le développement du concordat. Or M. d'Est-Ange dit que Napoléon les publia avec le concordat pour faire passer celui-ci auprès des ennemis de la puissance papale. « *Elle avait été adoptée, non pour faire passer les articles organiques auprès du Pape, mais pour faire passer le concordat auprès des ennemis de sa puissance* (3). » Or cette fin comment l'obtenir, sinon en faisant voir dans les articles

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

organiques le sens qu'il fallait donner au concordat, et en donnant à croire qu'on y trouverait de celui-ci une interprétation légitime et adoucissante? Or c'est là justement ce pourquoi le Pape se plaignait.

Il se plaignait aussi que les organiques eussent été sanctionnés sans son concours. Notre avocat combat cette accusation par une raison aussi curieuse que la précédente. Ce concours, dit-il, n'était pas nécessaire, attendu que Napoléon, par ces organiques, n'entendait pas obliger le Pape mais les Français, et en considérait l'objet comme appartenant à la sphère des choses temporelles. Voici ses paroles : « *Le premier Consul n'avait jamais prétendu que les articles organiques fussent un acte synallagmatique, un acte ayant le caractère bilatéral du concordat lui-même. Il n'y voyait, au moins en ce qui concerne les bulles et les abus, qu'un acte légitime de la puissance temporelle* (1). » Singulière argumentation. Le concours du Pape n'était pas nécessaire parce que Napoléon ne le croyait pas nécessaire. Il aurait donc pu agir aussi sans le Pape dans tous les autres points du concordat sur lesquels il aurait porté le même jugement. Ici la preuve *a simili* a toute sa valeur. En effet dans tout le concordat il n'est aucun article qui touche la religion de si près comme les articles organiques relatifs au *placet* et à l'*appel*. Ils ont pour objet l'indépendance du pouvoir législatif et judiciaire dans l'Eglise, ce qui constitue les fonctions les plus essentielles de la souveraineté. Si donc le premier Consul ne croyait pas manquer au Pape dans les organiques, il devait croire n'y pas manquer dans le concordat, et encore qu'il eût été trompé d'abord sur ce point particulier, il devait se désabuser après les réclamations du Pape.

(1) Ibid.

Du reste pour se convaincre, M. d'Est-Ange n'a qu'à lire ce jugement d'un homme dont il ne méconnaîtra ni l'autorité, ni la compétence; M. Cormenin parle ainsi (1) du fait qui nous occupe: « On ne peut pas nier qu'un acte ultérieur, un règlement spécial ne fût nécessaire pour compléter l'acte primitif du concordat, pour le mettre en mouvement, en exercice, pour organiser le service du culte, mais on ne peut pas nier non plus que ce règlement n'aurait dû recevoir son exécution qu'après avoir été débattu contradictoirement avec le Pape et qu'après avoir obtenu son assentiment. Ce débat avait-il eu lieu? Cet assentiment avait-il été donné?

On le croyait, généralement, jusqu'à ces temps-ci, nous tous les premiers; car les plaintes de Rome furent, dans l'origine, tempérées et secrètes. Il n'y avait pas de presse alors; comment s'en serait-elle émue? L'empire avec le mutisme étouffant de son oppression, passa par là-dessus. La Restauration ne donna pas lieu au clergé de récriminer. Il n'y eut pas jusqu'au nom du vénérable et savant Portalis, rédacteur des articles organiques, qui ne permettait pas de mettre en doute l'existence, non pas législativement, mais diplomatiquement ratifiée des organiques.

Mais la question s'étant élevée, il y a peu de temps, de savoir si l'enseignement de la déclaration de 1682 ressortait obligatoirement pour les évêques, de la prescription du Pape aussi bien que de la prescription du gouvernement, on s'avisa de remonter à l'origine de ces articles organiques et d'en étudier la composition, les circonstances, la forme, le lien, les signes. Il ne fallait être ni grand jurisconsulte, ni grand diplomate pour s'apercevoir au premier toucher que les organiques ne sonnaient que le faux, qu'elles constituaient une véritable supercherie. »

(1) Encyclopédie du dix-neuvième siècle. V° Concordat.

Entendez-vous, M. d'Est-Ange ? ce ne sont pas les légistes de Rome que vous appelez gentiment des fanatiques et des menteurs (1), c'est un jurisconsulte français, un homme du progrès qui déclare hautement que vos articles organiques sont *une vraie supercherie*.

Seulement le Pape se plaignait moins de la supercherie que de l'attentat manifeste commis contre les droits de l'Eglise par ces articles. Notre avocat ne dit mot sur ce point des doléances pontificales, mais indirectement il cherche à s'en débarrasser en prenant la défense du fond de ces articles, et il démontre que les deux droits de *placet* et d'*appel* ne sont pas contraires aux lois de l'Eglise. Et d'abord il affirme qu'ils sont un fruit d'une doctrine *innée en France* (2). On croirait, à l'entendre, qu'ils sont contemporains de la conversion de la France à la foi. Ce qui répugne à l'histoire. Il se résout donc à être moins exigeant et dit que ce sont des conquêtes faites dès les temps de saint Louis, à cause des prétentions excessives de Rome. Mais innée ou acquise, comment prouve-t-il que ce n'est pas une doctrine contraire aux lois de l'Eglise ? Premièrement par quelques épithètes. Rappelant en effet les sentences des anciens parlements et les réquisitoires des avocats généraux et s'apercevant que l'usurpation des magistrats séculiers ne prouve rien en soi, il essaie de recommander leur autorité en les appelant des *hommes vénérables*, *sages et pieux*, *des catholiques fidèles dont les noms sont synonymes d'honneur, de science et d'esprit religieux* (3). Mais qu'importent ici la science et l'honnêteté naturelle ? Il y a une chose certaine

(1) « Les légistes du Pape trop célèbres par leurs arguties, leurs superstitions mensongères et leurs fausses décrétales... Quelque bouche fanatique... » *Moniteur*, n° 54.

(2) Ibid. n° 55.

(3) Ibid. n° 56.

c'est que religieusement parlant ils étaient imprégnés jusqu'aux moelles de jansénisme et, l'on sait comme le jansénisme s'entendait à recouvrir du manteau de la piété et de la religion la haine la plus violente contre l'Eglise. Recourir à une telle autorité, nonobstant ces magnifiques épithètes, ne prouve donc rien. Au plus aura-t-elle quelque valeur pour ceux qui, comme M. d'Est-Ange, ne reconnaissent pas la bulle *Unigenitus*, mais elle ne pourra que faire sourire les catholiques sincères qui abhorrent l'impiété jansénienne au même degré que les autres hérésies.

La seconde autorité invoquée par M. d'Est-Ange est celle des rois de France, à commencer par Louis IX, comme si ce saint roi avait été le premier champion du *placet* et de l'*appel*. Il est intéressant de voir comment notre avocat, bien qu'il ne se montre pas fort respectueux en général vis-à-vis des saints, se fond ici en dévotion, parce qu'il imagine avoir trouvé un saint qui est pour lui : « *Notez*, dit-il, *ce grand nom de saint Louis, grand dans l'Etat, grand dans l'Eglise* (1). » Mais supposez un instant que saint Louis ait fait cette faute ; que voulez-vous en conclure? Saint Louis fit une loi par laquelle il ordonnait que les blasphémateurs seraient marqués d'un fer rouge sur les lèvres. Approuveriez-vous cette loi, M. d'Est-Ange? La proposeriez-vous sur l'autorité de saint Louis, malgré le blâme que lui infligea le Pape (2)? Que si l'autorité d'un

(1) Ibid. n° 56.

(2) Dans un édit qu'il publia contre le blasphème, il ordonna que les personnes coupables de ce crime fussent marquées d'un fer rouge sur les lèvres. Il fit exécuter cette loi sur un des principaux habitants de Paris qu'on avait entendu blasphémer dans la rue... Il retira cependant la loi dont il s'agit, sur les remontrances du pape Clément IV; et ayant fait, dans une assemblée de son parlement tenue en 1269, un discours sur l'énormité du blasphème, il publia une nouvelle loi dans laquelle il ordonna que les blasphémateurs fussent à l'avenir condamnés à une amende pécuniaire, ou punis de la prison et du fouet, suivant l'espèce de leur crime et suivant leur âge et leur qualité. *Rohrbacher*, Hist. univers. de l'Eglise catholique, t. 9, 4e édition.

saint est si grande sur votre esprit, parmi la foule que nous pourrions vous citer, nous en choisirons un seul, c'est saint Grégoire VII, grand dans l'Eglise, grand dans l'univers. Pourquoi n'acceptez-vous pas son enseignement? Pourquoî au contraire le livrez-vous au ridicule en citant dédaigneusement cet hexamètre qu'on dit avoir été fait par lui quand il envoya à Rodolphe la couronne impériale :

Petra dedit Petro, Petrus diadema Rodulpho (1)?

Seulement dans toute cette affaire on abuse étrangement du nom de saint Louis. Ce roi, vraiment grand et par sa piété envers Dieu et sa dévotion pour son Vicaire, ne pensa jamais aux droits d'*appel* et de *placet*. M. d'Est-Ange rapporte l'article 5 de la pragmatique qu'on lui attribue. On reste étonné de la simplicité qui lui fait croire à l'authenticité de cette pragmatique, quand il traite de faux le décret de Constantin en faveur des clercs, quoique ce décret ait été rapporté par Eusèbe contemporain de cet empereur, et inséré dans le code théodosien tit. 2, l. XVI. Quelle profondeur de critique! Mais pour en revenir, d'abord aujourd'hui l'authenticité de toute la pragmatique est gravement attaquée et non sans de fortes raisons (2). Ensuite, serait-elle authentique, que l'article 5 n'en serait pas moins interpolé, car on ne le lit pas dans l'édition véritable qui se trouve dans la *Bibliotheca Patrum* (3).

(1) L'érudition de M. l'avocat fait ici triste figure; car au lieu de *Petra*, il met *Deus* :

Deus dedit Petro, Petrus diadema Rodulpho,

sans s'apercevoir qu'il fait ainsi une faute de prosodie.

(2) Voir Thomassy, De la pragmatique sanction attribuée à saint Louis.

(3) « Déjà sous saint Louis, il avait paru une pragmatique sanction (1268), reproduite par Munch, a. a. O. pag. 203, et par Villeneuve-Tranz, Histoire de saint Louis, vol. 3, p. 363. Mais cette pièce porte des traces visibles d'interpolation, et est, en outre, entachée d'invectives contre Rome, qu'il serait difficile de mettre sur le compte du saint Roi. La véritable leçon est dans la Bibliotheca Patrum. Paris, t. VI, col. 1273. » —Du droit ecclésiastique, etc., par Georges Phillips, t. 3, p. 191.

Enfin cet article serait-il vrai, qu'on ne pourrait rien en conclure. Car il ne contient pas autre chose que des plaintes contre Rome à cause des charges trop lourdes, et la défense de continuer à les percevoir de nouveau sans le consentement du roi et des évêques; mais c'est peu de chose en comparaison de la prétention moderne du *placet* pour tous les actes émanant du Saint-Siége, et cela n'a que faire avec l'*appel* (1).

Saint Louis exclu, il reste les rois de France qui sont venus ensuite et qui depuis le quinzième siècle, tantôt plus, tantôt moins s'arrogèrent ces droits prétendus. Mais leur autorité n'a pas plus de force que celle des anciens empereurs d'Allemagne dans l'affaire des investitures. On sait bien que le pouvoir laïque ne supportant pas d'avoir en face de lui le pouvoir sacerdotal a cherché de tout temps à élargir ses limites et à s'étendre au-delà des bornes de sa propre juridiction.

Il ne reste plus que les évêques, cités avec tant de soin par M. d'Est-Ange, lesquels, suivant lui, auraient favorisé cette usurpation laïque. Mais si l'épiscopat français d'un autre temps a un si grand poids à ses yeux, pourquoi l'épiscopat moderne, qui combat cette double prétention, n'en a-t-il point? Un épiscopat n'en vaut-il pas un autre? Et, à faire des comparaisons, les prélats d'aujourd'hui, tout entiers à leur saint ministère, et nets absolument de toute poussière mondaine, n'ont-ils pas plus d'autorité que

(1) Il ne sera pas mauvais de rapporter le texte de ce fameux article, tel qu'il se lit dans l'Histoire de Rohrbacher. Le voici : « Quant aux exactions et aux charges très-pesantes, soit imposées par la cour de Rome à l'Eglise de notre royaume, par lesquelles il a été misérablement appauvri, soit celles qu'on voudrait imposer dans la suite, nous ne voulons, en aucune sorte, qu'on en fasse la levée, si ce n'est pour une cause raisonnable, pieuse et très-urgente ou pour une véritable nécessité, et cela du consentement libre et exprès de nous et de l'Eglise de notre royaume. » — Histoire universelle de l'Eglise catholique, t. 9, 4e édit.

ceux sur lesquels il s'appuie et dont une grande partie sacrifiaient à l'esprit de cour leurs devoirs pastoraux ? D'ailleurs les conditions sociales de ces temps peuvent excuser leur erreur ou leur faiblesse. L'Etat alors était intimement lié à l'Eglise, le corps épiscopal formait le premier des ordres politiques, et l'office de prince laïque était regardé comme un prolongement du sacerdoce dans l'ordre civil, si bien qu'il s'attribuait même le titre d'évêque du dehors. C'est une considération qui saute aux yeux, et on ne voit pas comme elle peut échapper à la pénétration des politiques d'aujourd'hui. C'est sans raison et contre nature qu'on veut transporter à notre époque une disposition qui, sans être justifiable, était cependant de quelque manière compatible avec les idées, les mœurs et les relations sociales d'un âge écoulé. Si vous voulez ramener l'ingérence de l'Etat dans les affaires de l'Eglise, rétablissez les rapports qui existaient entre eux. Déclarez de nouveau que la religion catholique est l'unique religion de l'Etat; révoquez la tolérance civile des autres cultes; restituez au clergé ses antiques immunités, ses priviléges, ses richesses, et surtout faites qu'il occupe, comme corps, la première place dans les assemblées législatives. Mais tant que vous ne remettez pas ces dispositions en vigueur, que vous les abolissez au contraire partout où il en demeure quelques débris, vous faites simplement pitié lorsque de tout le passé on vous voit ne vouloir retenir que les charges imposées à l'Eglise sans les avantages qui en quelque sorte les contrebalançaient.

M. d'Est-Ange s'étonne de ce que la nouvelle attitude du clergé date en France de la Révolution de 1830. Son étonnement (qu'il nous pardonne de lui retourner une de ses phrases) est puéril. Cette attitude nouvelle fut la conséquence naturelle des nouveaux rapports dans lesquels l'Etat entrait alors avec l'Eglise. La restauration de 1815 put, dans le principe, faire illusion et puis tenir quelque

temps les esprits incertains. Mais quand par l'élévation de la branche d'Orléans le système moderne sembla s'emparer de l'avenir, le changement du clergé devint inévitable. Et par là on peut voir comme notre avocat est mauvais discoureur : par la perte que l'Eglise a faite de tant de ses prérogatives temporelles, il cherche à prouver la possibilité pour elle de se soumettre encore à cette servitude vis-à-vis de l'Etat. C'est absolument tout le contraire : cette perte fait qu'aujourd'hui l'Etat ne peut absolument plus persévérer dans cette habitude d'ingérence ; ce n'est que dans ces prérogatives que cette ingérence trouvait son appui et comme une sorte de vernis extérieur qui en dissimulait la monstruosité intime.

§ II

EXAMEN DU DROIT.

M. d'Est-Ange commence son dernier paragraphe en faisant deux aveux précieux qui confirment admirablement nos dernières observations. Ces aveux sont : l'un, que les célèbres libertés gallicanes ne favorisaient pas l'Eglise de France, mais bien l'Etat, l'autre, que l'épiscopat et le clergé de France n'en veulent plus entendre parler. « Je voudrais éviter les mots de *libertés de l'Eglise gallicane.* Ils répondent aujourd'hui à une pensée confuse. Même autrefois l'Eglise de France les entendait dans un sens restreint et les parlements dans un sens plus large (Fleury, Instit. au droit ecclés. part. 3, chap. 1). L'Eglise actuelle semble d'ailleurs n'en plus vouloir, pas plus dans le sens restreint que dans le sens large. Mais l'Eglise a beau les répudier pour elle-même, il restera toujours les libertés de l'Etat par rapport à l'Eglise... Par extension on les englobait autrefois dans l'expression générique de

libertés de l'Eglise gallicane, pourtant leur part était distincte et leur domaine spécial. Ce n'était pas en faveur de l'Eglise qu'elles s'étaient constituées, c'était en faveur de l'Etat. »

Ce passage est magnifique et demande qu'avant de passer outre nous nous arrêtions à le commenter. Sans doute il est très-vrai que le nom de libertés de l'Eglise gallicane n'était qu'un leurre. Elles consistaient à soustraire l'épiscopat à la dépendance du Pape pour le placer sous la dépendance de l'Etat. L'Etat y gagnait donc et non l'épiscopat. Au contraire l'épiscopat et avec lui tout le clergé en recevait un préjudice inappréciable, car il ne peut y avoir de plus grave préjudice pour un corps hiérarchique que d'être détaché de l'obéissance légitime à son propre chef pour être assujetti à un principe étranger. Ce désordre dans la circonstance présente était d'autant plus déplorable qu'il formait plus qu'un commencement de schisme religieux, encore que masqué sous les protestations trompeuses de rester dans l'unité.

Notre avocat est mal venu à reprocher à l'Eglise de France de s'en être enfin délivrée. « Nous ne parlerons pas des libertés de l'Eglise gallicane, si cette Eglise consent à être gouvernée autocratiquement par le Pape, si les évêques renoncent à leurs prérogatives essentielles dans leurs diocèses et trouvent bon que le Pape y soit maître et dictateur. Nous n'avons en vue que les droits de l'Etat et non le droit de l'Eglise. C'est une cause toute laïque que nous défendons. » M. d'Est-Ange est réjouissant en vérité. Il lui semble étrange que les évêques, par leur refus d'être jugés devant les laïques, quand on les cite pour abus de ministère, renoncent à leurs prérogatives essentielles, c'est-à-dire à un de leurs droits. Droit fort précieux en vérité pour un évêque, que celui d'être appelé devant les tribunaux, et devant des tribunaux civils ! Le mot de M. d'Est-Ange est bien autrement fort que celui

de M. Langlais ; celui-ci voulait que la soumission des évêques au gouvernement fût un devoir, celui-là prétend au contraire que c'est leur droit! C'est comme si l'on disait que le passant a le droit de se faire dévaliser ! Un avocat pareil vaut son poids d'or.

Les évêques cependant, qui entendent un peu mieux leurs prérogatives essentielles, sont persuadés que, pour les maintenir, il n'y a pas de plus sûr moyen que de se tenir liés à la pierre fondamentale de l'Eglise, et que la parole de Dieu, annoncée par son Vicaire, ne peut être enchaînée par aucune puissance terrestre. Mais venons au point qu'il s'agit d'examiner.

M. d'Est-Ange ramène à deux chefs toutes les libertés gallicanes, au *placet* et à l'*appel*. « Les libertés de l'Etat à l'égard de l'Eglise peuvent se réduire à deux principales : 1° la défense de recevoir en France les bulles qui n'ont pas obtenu l'*exequatur* du gouvernement ; 2° les appels comme d'abus. Tout le reste est d'ordre secondaire et découle de ces deux droits; mais ces deux droits sont capitaux.» Or, comment prouve-t-il que ce double droit appartient véritablement à l'Etat? Ici le souffle lui manque, car dans tout son discours il ne fait que répéter cette fameuse preuve de M. Langlais tirée du droit de défense contre les abus possibles. L'Eglise, dit-il, Rome avait beaucoup de prétentions, elle s'attribuait beaucoup de droits dans la personne du clergé, au désavantage de l'autorité civile. Comment remédier à ces deux désordres ? par le *placet* et par l'*appel comme d'abus* (1).

Il y a beaucoup à dire là-dessus. D'abord ces deux droits ne sont donc pas innés, de l'aveu même de leur défenseur ;

(1) « Par quel moyen fit-on tourner la chance? Par le droit sur la réception des Bulles et par les appels comme d'abus. C'est par ces deux droits bien simples que les choses furent mises peu à peu au juste point de la raison. » Le *Moniteur* n° 56.

ils sont donc une conquête, comme il s'exprime, et la conquête d'un remède contre un mal (1). Or puisque ce mal, admettons qu'il ait jamais existé, n'existe plus, à quoi bon maintenir le remède ? La cause disparue, il semble que l'effet devrait aussi disparaître. M. d'Est-Ange se fait à lui-même cette objection : « Pourquoi, dit-on, (ce sont ses paroles) reconstruire des citadelles contre cette citadelle démantelée? » Et il répond que c'est une précaution prise contre les cas possibles, car l'Eglise n'ayant pas renoncé à ses principes, il pourrait se faire qu'elle voulût revenir à ses anciennes prétentions dans un temps plus ou moins prochain. Peut-être qu'elle ne désespère pas. D'où il conclut: *Gardons donc nos arsenaux et nos armes* (2). Mais ne parlons pas de cette idée ridicule qu'un Etat puissant s'inquiète de se mettre en garde contre les invasions d'une autorité forte de la seule force morale, mettons de côté la honte qu'il y a pour une fille de s'armer et de se préparer contre sa mère, alors même qu'elle se fait une gloire d'être son aînée et sa bien-aimée; faisons abstraction de l'absurdité qu'il y a de se mettre en état d'hostilité violente contre un pouvoir dont on a grandement besoin et que de droit divin on devrait protéger; laissons de côté l'imprudence que l'on commet en s'aliénant l'esprit du clergé et de tous les catholiques sincères qui ne peuvent certainement pas voir d'un bon œil l'oppression de l'Eglise, ne parlons donc pas de toutes ces considérations et venons au fond de la question : nous disons carrément que la conscience catholique se refuse impérieusement à reconnaître à l'Etat ces deux droits prétendus. Et la raison en est très-simple; c'est qu'en vertu

(1) « Ces abus devaient avoir un terme. Il fallait que l'Etat rentrât dans son droit et qu'il conquît son indépendance. Il y a travaillé depuis saint Louis. » Ibid.

(2) Ibid.

de ces droits le pouvoir laïque se verrait investi de la suprématie religieuse : par le *placet* il usurperait l'acte suprême du pouvoir législatif, par l'*appel*, l'acte suprême du pouvoir judiciaire.

Et en effet, si les bulles et les décrets pontificaux n'obligent pas les fidèles avant l'assentiment du pouvoir civil, c'est le pouvoir civil qui pose le dernier sceau à la loi ecclésiastique et procure ainsi qu'elle puisse produire son effet. En d'autres termes, c'est le pouvoir civil qui, à proprement parler, fait la loi ; loi en effet vient de lier, *lex a ligando*. Le Pape y prendra sa part, mais une part subordonnée, car son jugement serait en fait réformable par l'Etat. Et l'Etat jugerait en dernière analyse de la bonté et de l'opportunité des lois du Pape, et de plus de la doctrine qu'il enseigue. Quant aux dogmes eux-mêmes, chose terrible ! l'Etat s'arrogerait le droit de les juger souverainement, car si c'est lui qui examine et décide, après examen, que telle bulle est purement dogmatique ou non, c'est lui au fond qui examine et décide après examen, que telle doctrine est contenue ou non dans le dépôt de la révélation. Que l'on dissimule comme on voudra la théorie du *placet*, qu'on la déguise, qu'on la masque, en fin de comptes c'est à cela qu'elle se réduit. Or la divine économie de l'Eglise n'est-elle pas ainsi radicalement détruite ? La faculté de lier et de délier donnée par Jésus-Christ aux apôtres seuls n'est-elle pas ainsi transportée à l'Etat ? Et les pays catholiques ne sont-ils pas ainsi poussés à une imitation plus ou moins explicite de l'hérésie anglicane ?

On doit dire, proportion gardée, là même chose de l'*appel comme d'abus*. Si l'Etat a le droit de revoir les sentences ecclésiastiques, soit sur le recours des parties, soit sur l'initiative du ministère public, c'est l'Etat qui est juge suprême. Le tribunal de l'Eglise devient un simple tribunal subalterne, ou, comme on dit, de première ins-

tance, ses décisions n'ont de valeur qu'autant qu'on n'interjette pas appel. N'appelez-vous pas tribunal suprême la Cour de cassation dont l'office est justement d'annuler les sentences dans lesquelles on fait recours à elle, parce que les formes légales n'ont pas été gardées ou qu'il y a eu abus dans la procédure? Or cette dénomination de tribunal suprême, combien plus ne serait-elle pas celle de l'Etat qui, dans le cas présent, entre, par son jugement, dans le mérite même de la cause et du droit de la magistrature ecclésiastique?

Voilà donc l'Eglise depouillée par là de ses attributions souveraines et des prérogatives du gouvernement; bien plus la voilà soumise au gouvernement terrestre et privée ainsi de sa divine origine. Si l'Eglise est une véritable société parfaite dans son ordre, si Dieu lui a donné un pouvoir indépendant du monde, les fonctions de ce pouvoir qui sont justement la puissance législative, judiciaire et exécutive doivent être indépendantes du monde. Entraver de quelque manière que ce soit ces fonctions, et les subordonner, en partie du moins, au pouvoir civil, c'est méconnaître l'Eglise comme société établie de Dieu parmi les hommes; et après cela les protestations de respect et de soumission à son égard sont ou une hypocrisie, ou un outrage.

A voir les choses à fond, cette affaire des droits de *placet* et d'*appel comme d'abus* n'est pas moins grave que celle du droit d'investiture que s'étaient arrogés les empereurs allemands du moyen-âge. Car si cette prétention blessait l'indépendance de l'Eglise dans la création de ses évêques, le *placet* et l'*appel* la blessent dans l'exercice de son droit fondamental à faire des lois et à juger d'après elles. Le préjudice même ici est plus grand, car il ne s'agit pas d'un simple fait illégitime qui peut être redressé par l'assentiment exprès ou implicite au moins de l'auto-

rité compétente ; il s'agit du renversement même de l'autorité ecclésiastique dans la liberté de son exercice. De plus ces empereurs se contentaient de retenir le droit d'investiture comme un privilége qui leur était concédé par l'Eglise, tandis qu'aujourd'hui les gouvernements revendiquent le droit de *placet* et d'*appel* comme un droit essentiel et natif de l'Etat. C'est donc moins une question de fait que de principes.

Cela posé, voici le raisonnement qui se présente spontanément à l'esprit : si l'Eglise ne put aucunement supporter l'usurpation impériale dans l'affaire des investitures, si pour l'extirper de la chrétienté, elle ne craignit pas d'affronter, persécutions, désastres, guerres d'extermination, comment espérer qu'elle se plie jamais et qu'elle consente au *placet* et à l'*appel* qui sont des usurpations bien plus graves ? Et qu'on ne croie pas que les ecclésiastiques seuls sont intéressés à cette question, elle intéresse généralement tous les fidèles, la liberté de leur conscience exige que le saint ministère soit indépendant du siècle, absolument. Aussi faut-il que non-seulement les évêques et les prêtres, mais tous les catholiques qui ont du zèle pour la cause de Dieu et de l'Eglise et aussi le sentiment de leurs droits s'emploient tout entiers à faire disparaître ce sacrilége et funeste abus du pouvoir civil.

Et les gouvernements sages et tempérés devraient s'y employer d'eux-mêmes, sans contrainte : il y a pour cela des raisons non-seulement de piété, de religion, de justice, mais de prudence. Car ils devraient comprendre que s'obstiner à lutter contre l'Eglise dans une chose qui ne souffre pas de concession de sa part est un effort vain, qui n'a d'autre effet que d'affaiblir l'Etat par le mécontentement et la division des esprits, sans avoir même l'espoir fondé de réussir enfin, de quelque manière, dans l'entreprise. En outre, cette prétention, dans les temps présents, vu le changement de condition sociale et de

rapports entre l'Eglise et l'Etat, est manifestement un anachronisme : on transporte ainsi dans l'Etat une vieillerie acceptée seulement en d'autres temps et avec d'autres mœurs. Bien plus, il constitue un hors-d'œuvre, car il vous offre le spectacle étrange d'un corps politique qui peut se composer non-seulement d'hérétiques, mais aussi de juifs et d'athées, et qui juge des choses appartenant strictement au magistère et au sacerdoce catholique. Ajoutez qu'une loi, à laquelle ceux pour qui elle est faite ne se croient pas tenus d'obéir, se croient même tenus de résister passivement, manque du caractère intrinsèque et essentiel à la loi qui est d'obliger moralement. Par là, forcé de s'appuyer sur la force matérielle seule, le prince se trouve dans la dure nécessité d'aller à l'encontre de la nature humaine, et il n'est personne qui ne voie combien il est imprudent, surtout dans les temps amollis de la civilisation moderne, de s'obstiner à défendre ce point.

Mais à défaut même de toutes ces considérations, la seule idée de l'inutilité de la loi pousserait à l'abandonner. Est-il possible d'empêcher, avec la publicité et la liberté de la presse moderne, que les décisions de Rome soient connues des catholiques par tout le monde. Cette connaissance étant ensuite répandue, peut-on empêcher les consciences de se croire obligées à obéir ? Il est vraiment curieux, M. d'Est-Ange, quand, citant l'évêque de Beauvais qui rappelait aux fidèles que la publication faite à Rome des décisions pontificales suffisait pour obliger tous ceux qui pouvaient en avoir connaissance, il se répand en invectives contre l'illustre prélat et soutient que cela est faux, parce que l'Etat ne l'admet pas, et que l'avocat général Séguier en a parlé avec dédain : « Si Mgr l'évêque de Beauvais s'était souvenu de notre droit public autant que des rêveries des ultramontains, il aurait pu apprendre, par un réquisitoire de M. l'avocat général Séguier, au sujet de la Bulle *In cœna Domini*, avec quel mépris cette

doctrine était traitée en France (Répertoire de M. Merlin Vme Bulle, p. 887). Elle est en effet trop contraire aux droits des souverains, à l'indépendance des Etats, aux notions les plus élémentaires sur la promulgation des lois et autres actes publics, pour avoir besoin d'être discutée... Le Pape est donc le maître partout? Rome est donc la capitale de tous les Etats? De telles hallucinations blessent le sens commun (1). »

M. l'avocat s'échauffe trop; qu'il se calme; et, examinant tranquillement la chose, il verra que l'halluciné n'est pas l'évêque mais le contradicteur de l'évêque. Le réquisitoire de Séguier montre en effet le mépris avec lequel cette doctrine était accueillie en France, mais savez-vous par qui? par les coreligionnaires de Séguier, c'est-à-dire par les Jansénistes. Or il ne s'agit pas ici de Jansénistes, mais de catholiques, et les catholiques, ce n'est pas aux avocats généraux, c'est aux évêques qu'ils vont demander ce qu'il faut penser de la promulgation des lois de l'Eglise. Et puis la notion la plus élémentaire du droit est que les conditions légitimes de promulgation, ce n'est pas le premier venu, c'est le législateur qui les détermine; or dans l'Eglise, c'est le Pape et non l'Etat qui est législateur. Si donc le Pape établit que la promulgation des décrets pontificaux faite à Rome suffit à obliger tous ceux qui en acquièrent connaissance, qu'avons-nous besoin ici de Séguier avec ses Jansénistes, ou du droit public des Etats sécularisés? Ils peuvent déterminer le mode de promulgation de leurs propres lois, mais sur la promulgation des lois d'une autorité distincte et indépendante ils ne peuvent rien. Le Pape alors est donc maître partout? Oui, partout où est l'Eglise et où sont des enfants de l'Eglise. M. l'avocat s'étonnerait-il d'entendre dire que partout où il y a

(1) *Le Moniteur universel* nº 56.

une société, il y a soumission au chef de cette société? Ou bien ignorerait-il que le chef suprême de l'Eglise est le Pape et que la France est une partie de l'Eglise? Mais Rome est donc la capitale de tous les Etats? Eh certainement, en tant qu'ils sont catholiques et qu'ils ont des citoyens catholiques. M. d'Est-Ange n'a donc jamais entendu ce qui est sur les lèvres de tous, que Rome est la capitale du monde catholique? Y aurait-il par hasard quelque Etat qui ne fît pas partie du monde, ou qui fût catholique sans appartenir au catholicisme?

Mais laissant de côté les colères avocassières de M. d'Est-Ange et revenant à la question, si l'obligation pour les fidèles d'obéir à l'Eglise est indépendante de l'Etat, si le devoir de cette obéissance saisit *ipso facto* ceux qui connaissent les décrets émanés de cette Eglise, si l'Etat dans la condition présente de la presse et des communications internationales ne peut empêcher cette connaissance, je me demande à quoi bon le *placet*, à quoi bon l'*appel* si l'on n'en tient pas compte? Ils ne servent l'un et l'autre, croyons-nous, qu'à prêter à rire aux personnes de bon sens, et qu'à fournir aux avocats officieux l'occasion de se faire valoir près du gouvernement, en en prenant, comme ils peuvent, la défense.

CHAPITRE X

DU DROIT DE BIENFAISANCE PUBLIQUE APPARTENANT A L'ÉGLISE.

Le naturalisme politique qui infecte aujourd'hui les gouvernements libéraux, prétend enlever aux catholiques la faculté d'exercer publiquement la charité envers les pauvres. Impuissant à défendre absolument aux particuliers de faire l'aumône, car l'aumône saurait bien tromper l'espionnage de ses agents, il s'efforce au moins de l'écarter de la société, de la dépouiller de son caractère surnaturel, pour la rendre tout à fait semblable à lui. Il interdit donc aux pauvres d'implorer publiquement la pitié d'autrui, et aux fidèles qui sont fortunés de se constituer en associations pour secourir l'indigence. Par dessus tout, il défend à l'Eglise d'avoir des fonds destinés aux soulagements des besogneux, et exige qu'en cette matière tout lui soit consigné pour être par lui et en son nom administré et distribué. Peu lui importe que par là il tyrannise et les citoyens dont il viole le droit inné à la bienveillance réciproque, et l'Eglise qu'il dépouille d'une de ses principales attributions, car, dès qu'elle parut, on regarda comme une partie intégrante de son ministère sacré, le droit de secourir toutes les misères et tous les malheurs.

Mais quel est donc le motif de cette haine dont le naturalisme politique poursuit l'aumône catholique ? Le motif

mis en avant c'est que l'aumône est contraire aux principes d'une bonne économie politique. Mais le Pape proclame dans son Encyclique que c'est un prétexte on ne peut pas plus trompeur (1). Nous verrons la justice de cette censure. Le véritable motif de cette haine est tout différent, encore que le naturalisme politique aie honte de l'avouer; et, sans plus d'ambages, disons que c'est la double haine qu'il porte au pauvre et à la religion. Ce qui nous le fait croire, c'est la parole même du Pape qui dans son jugement sur cette prétention la qualifie d'impie: « .... *dans leur impiété ils prononcent qu'il faut ôter aux citoyens et à l'Eglise la faculté de donner publiquement l'aumône* (2). » L'impiété, telle est la vraie et pure raison qui fait que le naturalisme politique veut bannir l'aumône de la société. Impiété, et vis-à-vis de Dieu, et vis-à-vis du prochain par rapport à Dieu. Car la raison des contraires est la même, si la piété est un dévouement à Dieu, elle est aussi un dévouement au prochain, particulièrement s'il est dans l'affliction et la gêne. « On emploie souvent le nom de piété même dans les œuvres de miséricorde, j'estime qu'il en est ainsi parce que Dieu les recommande spécialement et témoigne qu'elles lui plaisent plus que des sacrifices, et cet usage a fait qu'on donne aussi à Dieu le nom de pieux (3). »

(1) .... *fallacissime prœtexentes commemoratam facultatem optimœ publicœ œconomiœ principiis obsistere.* Quanta curâ § *Et quoniam.*

(2) *Impie pronunciant auferendam esse civibus et Ecclesiœ facultatem qua eleemosynas christianœ caritatis causa palam erogare valeant.* Ibid.

(3) *Nomen pietatis etiam in operibus misericordiœ frequentatur; quod ideo arbritror evenisse, quia haec fieri prœcipue mandat Deus, ex quâ consuetudine factum est ut Deus ipse pius dicatur.* S. Aug. de Civit. Dei, l. x, c. 1.

§ I

LE NATURALISME POLITIQUE HAIT L'AUMÔNE PARCE QU'IL A EN HORREUR LES PAUVRES.

Un des effets les plus salutaires du christianisme, ç'a été la réhabilitation et le relèvement moral du pauvre. Dans le paganisme le pauvre était un déshérité de la fortune, un ennemi des dieux; et la pauvreté une honte, *turpis egestas.* Aujourd'hui encore, au Japon, la pauvreté est punie comme un délit. Au contraire, à la lumière de la foi chrétienne, le pauvre est un prédestiné, c'est un ami de Jésus-Christ, et la pauvreté est un bien que recherche spontanément quiconque veut mener la vie parfaite. Tandis que le riche recueille des menaces de malheur à cause de sa richesse : *Malheur à vous, riches, qui avez votre consolation* (1), le pauvre est appelé bienheureux parce qu'en droit il possède déjà le royaume des cieux : *Heureux, vous qui êtes pauvres, parce que le royaume des cieux est à vous* (2). Veut-on assigner au riche enseveli dans l'enfer le motif de la différence qui existe entre son sort et celui de Lazare porté dans le sein d'Abraham, on n'en donne pas d'autre que celui-ci : « *Souvenez-vous que pendant votre vie vous avez reçu les biens, et Lazare les maux pendant la sienne* (3). » N'avons-nous pas vu dernièrement élevé aux honneurs des saints autels le mendiant Joseph Labre qui n'arriva à cette hauteur que par la pratique héroïque de la plus absolue indigence. La pauvreté loin d'être évitée comme une ignominie est

(1) Luc VI, 24.
(2) Ibid. 20.
(3) Ibid. XVI, 25.

choisie comme une prérogative de la perfection évangélique par les sages du christianisme. La raison en est que Jésus-Christ fut pauvre ; conséquemment ne peut être son parfait imitateur que celui qui se fait pauvre pour son amour : « *Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple* (1).

Pour le fidèle aisé, le pauvre, loin d'être un ennui et une charge, est un objet agréable et bienfaisant. La vue, l'histoire des misères du pauvre force le riche à rougir de ses plaisirs, et le délivre ainsi du péril d'être vaincu par eux. Et c'est déjà un grand bienfait. Mais en outre, le riche, donnant au pauvre, s'achète et s'assure le bonheur éternel : « *Faites-vous des amis avec l'argent d'iniquité afin que, lorsque vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels* (2). » Ces paroles de Dieu vous représentent le pauvre comme celui à qui appartient de droit l'héritage céleste, et le riche comme celui qui ne peut l'obtenir qu'autant que le pauvre, en échange des secours qu'il reçoit de lui, l'en fait participant. D'où saint Ambroise, parlant de l'aumône, avance que l'homme charitable, en secourant les autres, se secourt lui-même : « L'homme miséricordieux est une bonne chose, dit-il : tandis qu'il vient en aide aux autres, il se soulage lui-même, et soigne ses blessures en guérissant celles d'autrui (3). « Et saint Basile assure que le bienfait retombe sur le bienfaiteur, et qu'en aidant le pauvre, nous nous secourons nous-mêmes, vu les grands intérêts que nous en retirons (4). Ainsi dans l'Eglise, le pauvre n'est pas

(1) Luc. xiv, 33.
(2) Ibid. xvi, 9.
(3) *Bonum est misericors homo; qui, dum aliis subvenit, sibi consulit, et in alieno remedio vulnera sua curat.* De obitu Theodosii.
(4) *Benefactorum gratiæ ad dantes revertuntur. Dedisti esurienti ? tibi consuluisti; quod enim dedisti, cum auctuario revertetur.* Hom. iv *In ditescentes.*

seulement arraché à la condition avilissante dans laquelle il croupissait, il est en outre couronné d'une céleste auréole. Entre lui et le riche, non-seulement toute inimitié est disparue, mais il se noue en place entre eux un véritable nœud de fraternité et d'échange réciproque de biens, en vertu duquel ils se communiquent mutuellement ce qu'ils possèdent, le riche, les choses nécessaires à la vie présente, le pauvre, son droit à la béatitude éternelle.

Mais cet ordre de choses ne peut plaire au naturalisme politique. Elles sont trop opposées à ses principes de civilisation, et en renversent de fond en comble les théories. Avec ses dogmes, le naturalisme politique ne peut voir dans le pauvre qu'un être incommode et dégradé. L'idée païenne de la pauvreté revient pour lui, le concept païen de la fin individuelle et sociale étant revenu. Il les fait reposer toutes les deux dans la jouissance, et partant dans l'augmentation indéfinie des richesses qui est l'augmentation et la condition de la jouissance. Or le pauvre, il souffre, il ne jouit pas, il est indigent, il manque de fortune. Aux yeux du naturalisme politique, c'est donc un être monstrueux, puisqu'il n'atteint pas la fin humaine et sociale. Il se trouve dans une condition contraire aux destinées de l'homme, et, conséquemment, il est un hors-d'œuvre dans l'ordre moral, un avorton de l'ordre civil parfait. Il doit donc exciter la haine et le mépris, comme toute monstruosité dans la nature ou dans les arts engendre et mépris et haine.

Il y a plus. Le pauvre est un être haïssable non-seulement pour ce qu'il est en lui-même, mais à cause des incommodités et du dommage qu'il occasionne aux autres. Par son seul aspect il brise et gâte le bonheur d'autrui, et par ses exigences en amoindrit les moyens. Le citoyen, dans le naturalisme politique, a besoin de sensations agréables, et le pauvre lui en présente de fâcheuses. Encore qu'il ne vous demanderait rien, la seule vue de ses

haillons, de sa pâleur, de ses traits amaigris vous contriste invinciblement et vous afflige. Son existence même est comme une protestation de la nature contre le principe de l'épicuréisme que la félicité, c'est le plaisir. Que dire ensuite si à l'aspect de sa personne, le pauvre ajoute, comme il le fait habituellement, l'histoire apitoyante de ses privations et de ses douleurs ? N'est-elle pas vraiment un dur reproche, que dis-je ? un sarcasme amer à l'adresse de l'opulence qui jouit ? Or la civilisation ne peut tolérer qu'on insulte ainsi impunément à la véritable fin de l'homme, aux lumières de la sagesse sociale. Et cela est, sans parler de la diminution de bonheur que le pauvre occasionne par ses demandes, car tout don qui lui est fait est une soustraction de richesse, conséquemment une soustraction de moyens de se procurer la jouissance.

Il faut donc écarter le pauvre de la société. S'il était possible de s'en débarrasser tout-à-fait par les voies employées en Amérique pour abolir l'esclavage, nous sommes convaincus que le naturalisme politique n'hésiterait pas à en faire usage. Mais, le progrès n'étant pas encore arrivé chez nous à ce point de philanthropie, il faut au moins bannir le pauvre de la présence du public et en aggraver le plus possible la condition. Qu'il soit donc renfermé malgré lui dans quelque hôpital d'Etat, administré par des laïques, où il sera traité moins bien qu'une bête de somme, mais néanmoins on pourra dire qu'il vit. Qu'on punisse de la prison le crime d'avoir troublé, en quémandant, la promenade joyeuse et gaie du riche. Et surtout qu'on le dépouille de l'auréole que lui a faite le christianisme, en faussant par des préjugés le concept de l'aumône. L'aumône, s'il faut la faire, doit se distribuer au nom de la société à qui appartient tout être qui se meut comme tout être incapable de mouvement. Qu'on lui remette donc tout ce que les citoyens veulent faire pour secourir le prochain : leur laisser, comme on dit, le libre exercice

de la charité, ne servirait qu'à augmenter le nombre des mendiants. Voilà à peu près comme raisonne le naturalisme politique.

§ II

LE NATURALISME POLITIQUE HAIT L'AUMÔNE PAR HAINE DE LA RELIGION.

L'aumône est une profession publique de la foi de celui qui la fait. Pour le prouver, il suffit de voir que les actes des vertus sont de deux sortes : les uns directs, les autres indirects; si parmi les premiers la religion compte l'adoration, la prière et toute autre action extérieure ou intérieure qui exprime notre soumission à Dieu, elle range surtout parmi les seconds la miséricorde pratiquée pour Dieu vis-à-vis des pauvres. Et nous pouvons dire sans inconvénient que cette miséricorde fait partie des actes propres et directs de la religion telle qu'elle nous a été imposée par Jésus-Christ. Et en effet, la religion consiste à rendre à Dieu son culte et son hommage (1). Or la bienfaisance chrétienne se réduit en fin de comptes, au culte et à l'hommage de Dieu. Voulez-vous, ô lecteur, vous en convaincre brièvement? Rappelez-vous les paroles que Jésus-Christ doit dire aux justes, au jugement : « *J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais sans asile et vous m'avez recueilli; nu et vous m'avez vêtu; malade et vous m'avez visité; en prison et vous êtes venus à moi. Alors les justes lui diront : Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu ayant faim, et que nous vous avons rassasié*; *ayant soif*

(1) *Religio est, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam cæremoniamque affert.* S. Aug. libro de 83 quæstionibus, q. 31.

et que nous vous avons donné à boire? Quand est-ce que nous vous avons vu sans asile, et que nous vous avons recueilli; nu, et que nous vous avons vêtu? Et quand est-ce que nous vous avons vu malade ou en prison, et que nous sommes venus à vous. Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait à l'un des plus petits d'entre mes frères, vous me l'avez fait à moi (1). » Ici Jésus-Christ n'appelle pas seulement les pauvres ses frères, mais il affirme lui être rendu tout service qu'on leur rend. La raison en est qu'il les a faits ses représentants et leur a passé ses droits. Or il est clair que vêtir Jésus-Christ, le nourrir, le visiter, l'accueillir, l'honorer, serait un acte de religion, c'est donc un acte de religion que de remplir, par amour de Jésus-Christ, vis-à-vis des pauvres, l'un de ces offices de bienfaisance, ou quelque autre semblable.

C'est pourquoi l'apôtre saint Paul, parlant des aumônes que lui avaient envoyées les Philippiens, les qualifie de *sacrifices faits à Dieu* (2). Et ailleurs exhortant les Hébreux, il dit : « *Souvenez-vous de la bienfaisance et de l'aumône : c'est par ces victimes que l'on mérite Dieu* (3). » Or le sacrifice est un acte de religion, c'est même, des actes de religion, le plus grand. L'aumône est donc un

(1) *Esurivi ... et dedistis mihi manducare : sitivi et dedistis mihi bibere : hospes eram, et collegistis me : nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me : in carcere eram, et venistis ad me. Tunc respondebunt ei justi, dicentes : Domine, quando te vidimus esurientem et pavimus te? sitientem, et dedimus tibi potum? Quando autem te vidimus hospitem, et collegimus te? aut nudum, et cooperuimus te? Aut quando te vidimus infirmum aut in carcere et venimus ad te? Et respondens rex, dicet illis : Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Matth. xxv, 35-41.

(2) *Repletus sum acceptis ab Epaphrodito, quæ misistis odorem suavitatis hostiam acceptam, placentem Deo.* Philipp. iv, 18.

(3) *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Heber. xiii. 16.

acte de religion. Plus explicitement encore, la même chose nous est enseignée par l'apôtre saint Jacques qui donne expressément à la bienfaisance exercée envers le prochain le titre de religion : « *La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu notre Père est celle-ci : visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions* (1). » Ici par visiter, selon la force du mot hébreu, il faut entendre consoler, protéger, nourrir, fournir toute espèce de secours ; et l'on nomme les orphelins et les veuves, au lieu des pauvres en général, parce qu'ils sont les types de l'indigence et de l'abandon. D'où vient que dans l'Ecriture l'un des noms de Dieu, soutien de toute indigence, est Père des orphelins et Juge des veuves (2).

Une autre preuve de ce que nous avançons peut se tirer de la loi de charité, telle qu'elle a été imposée dans le christianisme. Si la religion est une vertu qui nous relie à Dieu, le lien suprême qu'elle forme et qui comprend tous les autres, c'est l'amour. Or l'amour envers Dieu a pour manifestation pratique et condition *sine qua non* la miséricorde et la bienfaisance envers les pauvres. « *Un homme qui a les biens de ce monde et qui, voyant son frère dans la nécessité, lui ferme ses entrailles, comment aurait-il en soi l'amour de Dieu* (3) ? » Ces paroles de l'apôtre saint Jean sont très-fortes et affirment clairement que l'amour de Dieu ne peut exister dans les riches s'ils ne se montrent bienfaisants vis-à-vis de leur prochain besogneux. Et cela pour deux raisons : la première, parce qu'il ne peut aimer Dieu, celui qui en méprise les comman-

(1) *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Jacob. I, 27.

(2) *Pater orphanorum et Judex viduarum.* Ps. LXVII, 6.

(3) *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo.* 1 Joan. III, 17.

dements. Or il y a un commandement divin d'aimer, en aimant Dieu, notre prochain, et la preuve de l'amour, c'est le fait. C'est de Dieu que nous avons reçu ce commandement : « *Que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère* (1). *N'aimons ni de parole ni de langue, mais par les œuvres et en vérité* (2). » L'autre raison est la nature même de la charité : l'amour a deux termes nécessairement unis : Dieu et le prochain. D'où il suit qu'on ne peut aimer le premier sans aimer aussi le second ; comme si vous aimez vraiment un père, vous ne pouvez pas ne pas aimer aussi ses fils qui sont ses images et viennent de lui. L'apôtre saint Jean comparant ces deux termes de l'amour fait ce raisonnement : « *Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment aimerait-il Dieu qu'il ne voit pas* (3) ? » Comme s'il voulait dire : encore que la charité soit une et indivisible, néanmoins ses actes s'exercent plus facilement vis-à-vis du prochain, comme tombant sous les sens : si donc l'on ne pratique pas l'amour du prochain, il n'est pas présumable que l'on s'exerce à l'amour de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner de voir des actes de charité vis-à-vis du prochain être mêlés aux cérémonies même liturgiques ; ainsi le Pape, au Jeudi-Saint, dans le temple même, après avoir célébré les divins mystères, vient laver et baiser les pieds des pauvres et leur faire l'aumône. Cette pratique était aussi observée par les rois chrétiens, dans leur Cour ; mais elle s'en va maintenant, à mesure que le progrès débarrasse la société de ces vieilleries du moyen-âge.

(1) *Hoc mandatum habemus ab eo ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum.* 1 Joan. IV, 21.

(2) *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ibid. III, 18.

(3) *Qui non diligit fratrem suum, quem videt ; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere.* Ibid. IV, 20.

Et telle est la seconde cause de la haine que le naturalisme politique porte à l'exercice public de la charité. Cette bienfaisance est une profession (religieuse) publique de culte, d'amour de Dieu, d'obéissance à ses préceptes, de foi en l'ordre surnaturel, d'espérance à la vie future. Mais le naturalisme politique peut-il tolérer cela dans l'ordre public, lui dont l'essentiel caractère est d'écarter le surnaturel de la société publique et de faire abstraction de la religion et de Dieu? Comme il a sécularisé et ramené à la pure nature la politique, la morale, les lois, les relations de l'Etat et des citoyens, sans exception, ainsi faut-il qu'il fasse pour la charité et la mutuelle bienfaisance, au moins dans l'ordre social externe, sur lequel seul il lui est donné d'étendre son action. S'il pouvait détruire au cœur des fidèles la vertu même de charité, il le ferait avec plaisir. Mais cela dépassant ses forces, il se plaît au moins à lui enlever l'existence extérieure ; il en entrave l'exercice public et l'arrache aux mains de l'Eglise.

§ III

FAUSSETÉ DU PRÉTEXTE D'ÉCONOMIE POLITIQUE QUE L'ON MET EN AVANT.

Il faut un déguisement aux vraies causes qui meuvent le naturalisme politique, car elles sont honteuses : il imagine l'avoir trouvé dans une chose dont le siècle d'aujourd'hui est entiché, l'économie politique. L'aumône, dit-il, faite librement par les fidèles et l'Eglise, nourrit l'oisiveté du pauvre, et enlève ainsi les bras au travail. Or il importe grandement à l'économie politique que le travail abonde le plus possible, et que l'oisiveté soit bannie de la société. Ce zèle des libéraux contre l'oisiveté de la classe indigente est curieux en vérité. Jamais pré-

dicateur, écrivain ascétique ou moraliste n'en a tant montré. Seulement l'oisiveté est un vice pour le riche comme pour le pauvre. Elle l'est même plus pour le riche, car si elle est une excitation au mal, c'est surtout pour ceux qui ont plus de moyens de se passer leurs caprices et de contenter leurs passions. Puis, c'est à tous que Dieu a imposé le devoir de travailler. *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*, c'est là un châtiment et un précepte imposé à toute l'humanité dans la personne d'Adam. Pourquoi criez-vous contre l'oisiveté du pauvre qui, après avoir mendié son morceau de pain, se chauffe quelques heures au soleil, quand vous ne dites rien de l'oisiveté des riches qui se corrompent de plaisirs, et consument leur vie en jeux, aux bals, aux théâtres, dormant longtemps, après avoir longtemps mangé à des tables splendides? Voyons la réponse que va leur faire le naturalisme politique. Il dira, comme le César de Labienus, que le genre humain étant un, le riche travaille par les bras du pauvre, et que le pauvre digère par l'estomac du riche. Ne riez pas, car cette réponse est fondée sur les principes philosophiques d'un des savants modernes. Ahrens, dans son droit naturel, enseigne que la fin de l'homme est le plein développement de ses facultés et ce développement intégral n'étant pas possible à chacun, il se réalise dans la société par voie de représentations. Il suit logiquement de ce principe que le pauvre peut très-bien se considérer comme le représentant de la force musculaire du riche, et le riche comme le représentant de la force digestive du pauvre. Et n'est-ce pas ainsi que le Parlement se considère comme le représentant des intérêts et de la volonté de la nation?

Cette première difficulté pourrait donc n'avoir pas beaucoup de valeur près du naturalisme politique. Voyons-en une autre. N'est-ce pas une mesure absurde que d'abolir l'usage pour remédier à l'abus? Volontiers nous

accordons qu'il peut se trouver, dans le nombre, certains pauvres qui mendient moins par besoin que par métier, et qui, pouvant vivre honnêtement par leur travail, préfèrent la vie d'escroc. Mais est-ce une raison d'empêcher les vrais pauvres qui ne peuvent travailler ou qui manquent d'ouvrage, de profiter librement de l'aumône chrétienne ? Les estropiés, les malades, les vieillards décrépits, les enfants, les veuves délaissées, l'artisan renvoyé et qui est sans travail, ne méritent-ils ni pitié ni secours ? Il nous souvient ici d'un rapport du député Corsi : rapport qui est un vrai chef-d'œuvre d'insanité religieuse, morale et juridique (1). Proposant la suppression des établissements ecclésiastiques de bienfaisance il dit : « *La charité même qu'ils vantent comme une vertu, est étrangement défigurée par les préjugés. L'aumône n'est pas donnée comme le veut la civilisation, c'est-à-dire l'aumône de l'instruction qui porte l'homme à vivre comme sa fin l'exige, de son industrie, qui en relève la dignité, et lui fait remercier, du pain qu'il peut donner à sa famille, le Créateur seul qui lui a procuré le talent de le gagner et la société qui lui a fourni les moyens de cultiver ce talent ; mais elle est accordée indistinctement dans l'ordre matériel aux dépens de l'activité et de la dignité morale des peuples.* » Autant de paroles, autant de sottises. D'abord le rapport paraît blâmer que la charité soit vantée comme une vertu. Il a raison aux termes des principes naturalistes qu'il professe. Car il ne peut y avoir de vertu opposée à la fin humaine, or donner du sien à autrui diminue la richesse, conséquemment le plaisir, fin de l'homme. Ensuite, il remarque que la charité des établissements pieux est faussée par les préjugés. Quels préjugés ? il ne s'explique pas, mais il est fort probable que ce sont juste-

(1) Atti ufficiali, foglio aggiunto al n°. 56.

ment les motifs surnaturels dont nous avons parlé et le prix auquel a été portée l'aumône dans l'Eglise. Enfin il veut que l'aumône consiste uniquement dans l'instruction. Evidemment l'instruction fait partie de l'aumône quand elle est donnée à qui en a besoin et manque des moyens de se la procurer, et l'Eglise en est et en a toujours été très-large, comme les établissements d'instruction gratuite qu'elle a fondés et maintenus en font foi. Mais réduire toute la bienfaisance à l'instruction seule est une vraie absurdité. Au père de famille qui, faute d'ouvrage, demande de quoi nourrir ses petits enfants, M. Corsi répondrait qu'il les envoie à l'école ; et le paralytique délaissé qui n'a pas de gîte où se reposer, il le guérirait en lui faisant une leçon sur la manière de travailler la terre. Bouffons ! Ils s'imaginent que la panacée universelle est d'apprendre à lire. Nous ne prétendons pas que c'est une mauvaise chose, mais nous croyons que, encore qu'il sache lire, l'homme peut avoir besoin de pain et d'asile, et que partant venir en cela à son aide est le fait de la charité chrétienne. Du reste il ne manque pas d'économistes même libéraux qui font observer que, pour le menu peuple, la lecture est plus nuisible qu'utile, parce que, en fait de livres et de journaux, comme en fait de denrées, il ne lui revient que le rebut et le plus mauvais (1).

Mais ceci importe peu à M. Corsi et à ses pareils ; ce qui leur tient au cœur, c'est que l'homme ne s'abaisse pas

(1) « A quoi sont employées les connaissances instrumentales par la plupart de ceux qui les ont reçues à l'école ? Que lisent-ils, si ce n'est ce qu'il y a de plus mauvais dans les productions périodiques ou non périodiques de la presse ? En fait de lectures comme en fait de denrées et de marchandises de toute espèce, le peuple est exposé à n'avoir que le rebut, et obligé souvent de s'en contenter, soit parce que l'exiguité de ses ressources ne lui permet pas d'atteindre à ce qui est de bonne qualité, soit parce qu'il ne s'y connait point, et accepte volontiers tout ce qu'il trouve à sa portée. *Etude sur les causes de la misère,* etc., par A. E.Cherbuliez, l. VI p. III.

devant l'homme, comme il arrive par l'aumône catholique, mais qu'il soit reconnaissant du pain qu'il peut rompre à sa famille, au Créateur seul qui lui a donné l'intelligence et à la société qui lui a fourni les moyens de la cultiver. S'ils avaient étudié au moins leur catéchisme, ils sauraient que dans l'Eglise de Jésus-Christ le pauvre en recevant l'aumône au nom de Dieu n'est pas humilié devant son semblable, comme le percepteur qui lève l'impôt au nom du roi ne l'est pas devant ses concitoyens. Le fidèle fortuné, selon les principes de l'Evangile, secourt son prochain par obligation de conscience, et en donnant ce qu'il est tenu de donner par la loi divine. En agissant ainsi, il se fait à lui-même plus de bien, par suite de la récompense qui lui est promise, qu'il n'en procure à autrui par l'avantage matériel dont il le comble. En cet acte le pauvre qui reçoit représente Jésus-Christ, seigneur et maître de toute chose, qui se déclare en sa place et débiteur et rémunérateur. S'il demeure l'obligé de celui qui lui a fait une largesse, à titre de gratitude, à son tour celui-ci se sent obligé vis-à-vis de lui par l'occasion qu'il lui procure d'accomplir son devoir et de devenir le créancier de Dieu pour un bien beaucoup plus précieux. Ainsi la divine Providence a-t-elle sagement voulu qu'il y eût des riches et des pauvres pour les relier ensemble par les liens de l'amour et de la vertu : « *Le riche et le pauvre se sont rencontrés, de l'un et de l'autre Dieu est le créateur* (1). » Savez-vous ce qui humilie véritablement le pauvre ? C'est ce que vous êtes forcés de substituer à l'aumône catholique, je veux dire l'aumône légale. Oh oui ! se présenter à un officier public qui, après beaucoup de formalités et d'enquêtes sur les secrets de la famille, accorde un secours mesuré sur la part attribuée à ses

(1) Prov. xxii, 2.

pauvres par le Parlement anglais discutant philanthro piquement combien d'onces de pomme de terre étaient justement nécessaires à un homme pour ne pas mourir de faim, voilà en vérité ce qui humilie le pauvre, et l'avilit, et le dégrade. Or c'est à cela que nos régénérateurs voudraient le réduire chez nous. Et pourquoi? pour que le citoyen soit reconnaissant de son pain, seulement à Dieu et à la société. De grâce, laissez donc Dieu; vous ne le nommez que mal à propos, et pour la forme, car si vous désiriez que le pauvre soit reconnaissant à Dieu, il ne vous déplairait pas qu'il le soit à l'Eglise, laquelle fait tout ce qu'elle fait, au nom de Dieu. Oui c'est à propos que vous parlez de la société, et la mention que vous en faites est conforme aux projets politiques que vous défendez. Cette politique, après avoir écarté Dieu et l'Eglise de toutes les relations humaines et sociales, veut aussi, relativement à la bienfaisance, ressusciter l'absorption païenne de toutes les individualités particulières dans la personnalité fictive de l'Etat. Ame et corps, le citoyen est une chose de l'Etat. Tous ses droits, c'est de lui qu'il les reçoit et tous ses devoirs c'est à lui comme à sa fin dernière qu'il doit les rapporter. L'Etat est maître de sa vie et il en dispose par la conscription. L'Etat est maître de ses biens, et il en dispose par l'impôt. L'Etat est maître de son esprit et de sa conduite et il en dispose par le monopole de l'instruction et de l'éducation gouvernementale. L'Etat est maître de sa religion, et il en dispose par les *exequatur*, les *appels comme d'abus* et la surveillance politique du clergé. L'Etat est maître par conséquent de sa charité, et partant il s'en soumet la pratique et prescrit que tout legs ou toute pieuse institution, que l'on voudrait faire en ce but, soit soumise à son administration.

Et voilà, ô lecteur, les prétentions de ces nouveaux civilisateurs, sous le couvert de paroles enflées; et voilà

la sagesse des hommes auxquels aujourd'hui sont confiées les destinées de la malheureuse Italie ! Mais ils se moquent et de nous et d'elle, et non contents de marcher en avant dans la voie de leurs désastreuses innovations, ils nous insultent par surcroît dans leurs déclamations orgueilleuses.

O difesa di Dio perchè pur giaci ? (1)

---

(1) Dante *Paradiso* XXVII.

CHAPITRE XI

DE L'ABSTENTION DES TRAVAUX SERVILES LES JOURS DE FÊTE.

Il est une autre violation des droits de l'Eglise que commettent les gouvernements libéraux, c'est l'abolition des lois qui interdisent le travail les jours fériés. Le Pape s'en plaint dans son Encyclique : ... *ils prononcent dans leur impiété... qu'il faut abolir la loi qui, à certains jours fériés, défend les œuvres serviles pour vaquer au culte divin* (1). Le prétexte qu'ils mettent en avant est celui même qu'ils invoquaient déjà contre l'aumône, c'est-à-dire l'opposition de cette loi aux principes de l'économie politique (2). Pour réfuter cette erreur, nous établirons :

1. Que l'obligation de s'abstenir de travaux serviles est essentielle aux jours de fête;

2. Que cette obligation dans les sociétés chrétiennes est confirmée à bon droit par la loi civile;

3. Qu'elle ne contredit pas les principes d'une saine économie politique;

4. Que la raison de la haine que lui porte le naturalisme n'est au fond que l'impiété.

(1) .... *impie prononciant.... de medio tollendam legem, qua certis aliquibus diebus opera servilia propter Dei cultum prohibentur.* § Et quoniam.

(2) ... *fallacissime prætexentes commemoratam legem optimæ publicæ œconomiæ principiis obsistere.* Ibid.

§ I

L'OBLIGATION DE S'ABSTENIR D'ŒUVRES SERVILES EST ESSENTIELLE AUX JOURS DE FÊTE.

Qu'est-ce qu'un jour de fête ? C'est un jour consacré au culte extérieur et public de Dieu. Si nos devoirs se mesurent sur nos rapports, le devoir religieux qui a pour objet le culte divin, est certainement le premier et le plus grand des devoirs de l'homme, le plus grand et le premier de nos rapports étant celui qui nous lie au premier principe et à la fin dernière de notre existence. Puis, s'il faut que ce culte se rende par des actes humains, c'est-à-dire conformes à la nature humaine, il faut qu'il soit non-seulement interne et individuel, mais externe et public ; à moins de dire que l'homme n'est ni composé de corps et d'âme, ni ordonné par sa nature à la vie sociale mais à la vie solitaire. Le culte, en tant qu'il va de l'intérieur à l'extérieur, qu'il passe du cercle individuel à l'ordre public, est donc de droit naturel. Il est aussi de droit divin parce que l'Eglise a été établie de Dieu sous forme de société publique, et que les hommes ne peuvent se former en société que par un échange de signes extérieurs (1).

Or l'homme a cela de propre qu'il fixe le temps où il satisfera aux tendances de sa nature, ainsi l'exige l'activité de celui qui a pour règle non le caprice du hasard, mais l'ordre de la raison. Aussi voyons-nous fixées régulièrement, suivant les circonstances, les heures de manger, de dormir, d'étudier, de se récréer, etc., et l'on

(1) *In nullum nomen Religionis coadunari homines posse, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum consortio colligentur.* S.Aug. l. XI contra Faustum, c. XI.

tiendrait pour insensé celui qui, en ces diverses actions, se laisserait mener par son caprice. Cette universelle tendance de l'homme se vérifie aussi dans l'accomplissement de ses devoirs religieux, et voilà comment la fixation d'un temps pour l'exercice du culte résulte de l'instinct rationnel même de l'humanité. Ces temps déterminés constituent les jours de fête. L'institution des jours de fête, c'est-à-dire des jours consacrés publiquement à Dieu, a donc sa racine dans la nature même de l'être raisonnable, dans l'ordre des devoirs à remplir, et par conséquent elle fait partie de la loi morale (1). Il ne faut donc pas s'étonner de voir cette institution commune à tous les temps et à tous les peuples de la terre, et prendre chez les Grecs le nom de réunions sacrées.

Se conformant à la nature de l'homme, Dieu, dans l'ancienne loi, prescrivit des jours de fête, et surtout le sabbat comme signe et souvenir du bienfait de la rédemption. Ce jour fut ensuite transporté au dimanche dans la loi évangélique, en souvenir de la résurrection de Jésus-Christ, rédempteur et auteur en nous d'une nouvelle création, celle de l'état de grâce (2).

Mais qu'emporte avec soi cette idée que les jours de fête

(1) *Inest homini naturali inclinatio ad hoc, quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus; sicut corporali refectioni somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis aliquod tempus deputat homo : et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali.* S. Thom. Summ. theol. 2. 2. q. 122, a. 4.

(2) *Christus veniens fecit novam creationem; per primam enim homo terrenus, per secundam homo cœlestis effectus est. In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque præputium sed nova creatura; et hæc nova creatura est per gratiam, quæ incipit in resurrectione. Quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita, et nos in novitate vitæ ambulemus. Et quia resurrectio facta est in Dominica, ideo celebramus illum diem, sicut Judæi sabbathum propter primam creationem.* S. Thom. Opus. IV, de decem præceptis.

soient publiquement consacrés à Dieu? Cela entraîne avec soi que ces jours soient soustraits au service de l'homme et appliqués au service de Dieu. Leur observation porte le nom de sanctification : « *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat* (1). » Or sanctifier, c'est séparer de tout usage profane, et appliquer à un usage divin. « *Vous séparerez pour le Seigneur* (2) » : ainsi est exprimée dans la sainte Ecriture la dédicace que l'on fait à Dieu d'une chose ou d'une personne. Le temple est saint; les ustensiles et les vases sacrés sont saints; saints sont les ministres de l'autel. Qu'est-ce à dire ? que ces lieux, ces ustensiles, ces personnes sont soustraites à toute destination, à tout usage d'ordre humain et dédiées au seul culte de Dieu. Sanctifier les fêtes, c'est donc soustraire ce jour à l'emploi ordinaire que l'on fait des autres jours et le destiner uniquement à Dieu. Or que fait-on ordinairement des autres jours ? On les dépense au service de l'homme en fatigues qui tournent au profit de la vie présente. Voilà donc ce qui est exclu des jours de fête, par leur concept même. Et ainsi le voyons-nous déclaré par le Seigneur même quand il défend le travail des jours de fête, et explique la sanctification du sabbat par l'abstention des travaux serviles. « *C'est le sabbat du Seigneur votre Dieu. Vous n'y ferez aucun ouvrage* (3). » Et ailleurs : « *Sanctifiez le jour du sabbat..., et vous ne ferez aucun travail* (4). » Le travail servile, c'est le travail du corps, celui auquel l'homme peut être contraint par l'homme; au contraire les œuvres libérales sont les actes de l'âme, qui ne sont pas sujets à coaction. Ainsi saint Thomas (5). Et

(1) Exod. xx, 8.

(2) Num. xxxi, 28.

(3) *Sabbathum Domini Dei tui est. Non facies in eo quidquam operis* Deuter. v, 14.

(4) *Sanctificate diem sabbathi ...., et omne opus non facietis.* Jerem. xvii, 22.

(5) *Opus servile est opus corporale; nam opus liberum est animæ, sicut*

ailleurs (1) mieux encore il définit l'œuvre servile, l'œuvre corporelle faite par un homme au service d'un autre. Pourtant on excepte des œuvres serviles, celles qui, encore qu'elles soient spirituelles et faites par des serviteurs, sont néanmoins habituellement faites par des gens de condition libre, vu leur nécessité marquée pour la vie et la santé de l'homme (2). Et la raison qu'en donne Tertullien est que les actes nécessaires à la santé et à la conservation du corps ne sont pas de l'homme, mais de Dieu à qui par leur nature ils se rapportent (3). Ce seul cas excepté, tout travail non nécessaire, encore qu'il soit utile, ayant une destination purement humaine et servile, est prohibé un jour de fête, par cela même qu'il est jour de fête, c'est-à-dire consacré au Seigneur. Violer ce jour est un sacrilége comme c'est un sacrilége d'employer à un usage profane une chose sanctifiée, c'est-à-dire députée au culte divin.

§ II

L'OBLIGATION DE S'ABSTENIR DE TRAVAUX SERVILES LES JOURS DE FÊTE EST JUSTEMENT CONFIRMÉE PAR LA LOI CIVILE.

Une société qui admet Dieu doit conséquemment admettre la nécessité du culte divin, et une société qui admet

intelligere et hujusmodi ad quod opus homo constringi non potest. Thom. Opus. IV, l. c.

(1) *Opera servilia dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit.* Summ. theol. 2. 2. q. 122, a. 4.

(2) *Opera corporalia, ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum servilia dicuntur, in quantum proprie pertinent ad servientes ; in quantum vero sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo, præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent.* Ibid. l. c. ad 3m.

(3) *Opus salutis et incolumitatis non est opus hominis sed Dei.* Contra Marc. c. XII.

l'Eglise doit conséquemment admettre la nécessité du culte divin tel que le prescrit l'Eglise. Or la société, comme telle, parle et professe sa foi et ses convictions par ses lois. Comme donc en tête de ses lois elle place sa foi en la religion de Jésus-Christ, de même elle ne peut faire moins que d'y ajouter la protection du culte ordonné par elle. Et telle est la justice de la loi qui défend le travail les jours fériés. Serait-il donc raisonnable qu'une société convaincue qu'il est dû à Dieu un culte public, permette ensuite qu'on viole impunément la sainteté du temps consacré à ce culte ? Pour admettre cela, on devrait se contredire, comme le royaume très-civilisé d'Italie : dans le premier article du Statut, il professe que sa religion est la religion catholique, apostolique et romaine, puis il agit absolument comme s'il avait déclaré professer le mahométisme. Mais tout homme de sens qui ne veut pas unir des idées contradictoires admettra facilement qu'une société reconnaissant une religion est obligée nécessairement à en professer dans ses lois les inévitables déductions, et partant à prescrire de respecter les fêtes par l'abstention publique des œuvres serviles, condition intrinsèque de leur observation.

Mais en outre elle y est amenée par l'amour de sa propre conservation et cela à deux points de vue. Premièrement pour écarter d'elle les fléaux de Dieu, car Dieu promet d'effrayants châtiments aux peuples violateurs des jours de fête : « *Si vous n'écoutez pas ma voix de sanctifier le jour du sabbat... j'incendierai les portes; le feu des portes incendiera les maisons de Jérusalem, et nul ne l'éteindra.* » Ainsi Jérémie (1). Et dans Ezéchiel (2) : « *Mes sabbats, ils les ont complétement violés, j'ai donc dit que je répandrais ma fureur sur eux et que je les extermine-*

(1) xvii, 27.
(2) xx, 13.

rais. » Le feu dévorateur allumé aux entrailles des sociétés modernes, qui arrête leur prospérité, consume leur substance et leur vie, et les tient dans une agitation continuelle, qui ne sait que c'est le châtiment dont Dieu punit le peu de souci que l'on a des jours qui lui sont consacrés. Et si nous croyons à la parole de Dieu, ce n'est pas là un vain raisonnement. En second lieu, l'idée religieuse est le fondement de la paix mutuelle et du respect des droits d'autrui. Sans elle, la fraude, la trahison, le brigandage, l'homicide, toute sorte d'iniquités et de turpitudes plus abominables encore, domineront parmi les multitudes, pourvu que, par force ou par ruse, on sache échapper à l'œil ou à la main du magistrat. Alors la société devient nécessairement une bande de loups prêts à se dévorer les uns les autres, elle n'en diffère que par plus de ruse, car elle a la lumière de la raison dont elle se prévaut pour agir au détriment du prochain et contre l'idée même de société. Eu égard à son intérêt propre et à l'instinct de sa propre conservation, l'Etat doit donc affermir et promouvoir en public, selon ses forces, l'idée et la pratique de la religion. Ne le pouvant faire directement et positivement, car c'est le fait du ministère sacerdotal, il doit au moins le faire négativement et indirectement, en écartant les obstacles ; et le plus grand de ces obstacles est celui du travail public les jours de fête (1).

(1) Voici, relativemeut au but des lois, comme s'exprime un protestant tenu généralement pour un des porte-étendards du progrès moderne : « La fin que doivent avoir les lois et vers laquelle leurs préceptes et leurs sanctions doivent diriger est uniquement de faire que les citoyens soient heureux. Or, on y arrivera, s'ils sont bien établis dans la religion et dans la piété, s'ils sont honnêtes dans leurs mœurs, garantis contre les ennemis par la force militaire, à couvert des injures privées, obéissants à l'autorité et aux magistrats... Or, de tout cela, l'instrument et le nerf sont les lois. » *Bacon de Vérulam.* De la dignité et de l'accroissement des sciences. P. 1, l. 8, c. 3. Exemple d'un traité sommaire sur la justice universelle et la source du droit, aphorisme 5.

Enfin le droit social lui-même et la liberté de la conscience catholique exigent que l'Etat concoure par ses lois à garantir la sanctification des fêtes en défendant le travail public. Profaner par le travail les jours de fête, c'est un blasphème pratique contre Dieu et l'Eglise, c'est une insulte manifeste à la Religion. C'est dire tacitement que Dieu n'est pas, ou que, s'il est, il ne mérite aucun culte, ou que s'il mérite un culte, on le lui dénie, et cela ouvertement, en face de tous, avec une impudente publicité. Or le peuple fidèle peut-il supporter un tel scandale ? souffrir qu'on fasse, sous ses propres yeux, à l'objet le plus sublime de ses continuelles adorations un outrage aussi grave ? Si le respect et l'amour que l'on doit à Dieu dépassent l'amour et le respect que l'homme doit à ses parents, à lui-même, à la personne qu'il aime et vénère le plus, ne sera-ce pas pour son cœur une blessure cruelle, et pour ses droits une grave offense, que de voir l'honneur de Dieu publiquement foulé aux pieds ? N'aura-t-il pas le droit de prétendre que l'Etat, par les moyens dont il dispose, empêche cet excès sacrilége ? Mais il y a plus. Le travail des jours de fête n'étant pas prohibé, la conscience des catholiques peut facilement être violentée par l'incrédulité ou la cupidité d'autrui. Il peut très-bien être, et, étant donnée la corruption de l'homme, il n'est pas rare, que des chefs d'ateliers ou des patrons, par incroyance ou par amour du gain, exigent de leurs subordonnés qu'ils travaillent même les jours consacrés à Dieu. En pareil cas, que va faire l'ouvrier, le commis, le manœuvre ? Refusera-t-il cette condition pour se garder fidèle à Dieu ? Alors le voilà jeté sur le pavé, exposé à n'avoir pas de pain pour lui et sa petite famille. L'acceptera-t-il ? Le voilà alors, allant contre la partie la plus délicate de l'âme, les données de sa propre conscience. Or est-il juste que le citoyen qui est catholique demeure en proie à de telles angoisses, et ne rencontre aucune protection dans

l'autorité qui n'existe, si elle a le droit d'exister, que pour garantir les droits de ses sujets, quand surtout ils sont sans force et menacés par la tyrannie d'autrui.

Voilà ce qui arrive en France ; la civilisation stupide du siècle ayant annulé les lois protectrices de l'observation des jours fériés, il n'est pas rare de voir des chrétiens forcés de travailler contre leur conscience pour ne pas mourir de faim. Afin de remédier à ce mal, de zélés particuliers sont convenus d'organiser des associations spéciales dans lesquelles on s'obligerait à ne pas faire travailler de son côté les jours de fête, et à secourir ceux qui, par suite de l'observation d'un tel devoir, se trouveraient dans un besoin grave. C'est donc à dire qu'on est convenu de former, au sein de la société commune, une nouvelle société qui suppléât autrement à ce que ne fait pas la première. Preuve évidente que la société, telle qu'elle est entendue par le naturalisme politique, ne répond plus à sa fin.

§ III

L'ABSTENTION DE TRAVAUX SERVILES LES JOURS DE FÊTE N'EST PAS OPPOSÉE AUX SAINES MAXIMES DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

Le prétexte, mis en avant par le faux progrès pour abolir toute loi défendant le travail des jours de fête, est que cette loi est opposée aux principes de l'économie politique : ces principes sont de promouvoir autant que possible la richesse publique et l'abondance des produits. Mais le Pape qualifie justement ce prétexte de mensonge : *fallacissime prætexentes.* L'homme ne vit pas seulement de pain. Il a beaucoup plus besoin de la nourriture de l'âme : de la prière, de la mémoire des bienfaits de Dieu, de la pensée de la vie future, de l'intelligence de ses propres

devoirs. Or c'est pour cela qu'a été institué le jour de fête (1). La cessation du travail n'a pas été voulue pour qu'on passât le jour de fête dans l'oisiveté. Ce serait un mal, car le Saint-Esprit nous en avertit, l'oisiveté est la racine de grands maux (2). Beaucoup moins encore a-t-elle été voulue pour que ce jour s'écoulât en débauches, en orgies, en jeux, en passe-temps coupables. Ce serait plus mortel que le travail même. Après avoir examiné ce qu'il ne faut pas faire le jour de fête, les théologiens examinent ce qu'il faut faire. Ce qu'il ne faut pas faire, ce sont les œuvres serviles par lesquelles l'homme se fait le serviteur de l'homme. Ce qu'il faut faire et ce à quoi est ordonnée la cessation de toute autre occupation, c'est d'assister aux divins mystères, aux catéchismes, aux prédications, aux prières publiques ; c'est de fréquenter les sacrements, de pratiquer la méditation, de s'exercer à d'autres œuvres de piété vis-à-vis de Dieu, et de charité envers son prochain. L'homme a un extrême besoin de ces choses, s'il est vrai qu'il a plus qu'un corps à nourrir, qu'il a une âme à sauver. Penser le contraire c'est donner à croire que l'homme est comme un animal dont on n'attend que le travail pour l'utilité d'un individu ou d'une société.

Il est vrai que les propagateurs du mal vont répandant partout que s'ils veulent le travail, même les jours de fête, c'est pour le bien de l'ouvrier, pour qu'il voie augmenter par le gain ses moyens d'aisance. Mais c'est un autre mensonge. D'abord parce que l'aisance de l'esprit lui est plus utile que l'aisance matérielle, et à celle-là contribue grandement le repos des fêtes que l'on passe occupé de Dieu et de son âme, et dont l'effet infaillible est une certaine joie spirituelle qui inonde et charme dou-

(1) *Dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo.* S. Thom. Summ. theol. 2. 2. q. 122, a. 4.

(2) Eccli. xxxiii, 29.

cement le cœur de l'homme pieux. Ensuite, l'homme a moins besoin de commodités matérielles que de sentir au fond sa propre dignité, or à cela contribue merveilleusement le jour de fête qui, en l'arrachant au travail, le fait sensiblement l'égal de tout le monde, dépendant seulement de Dieu. Occupé aux œuvres serviles, l'homme dépouille quasi sa personnalité et abdique sa dignité morale : il est le serviteur d'un autre homme, il est comme l'instrument et le moyen de son bien-être : *servus propter dominum.* Quand voici venir le jour de fête qui, supprimant pour ainsi dire, toutes les inégalités sociales, rend tous les hommes égaux devant Dieu, il brise au moins pour un temps toute sujétion matérielle d'homme à homme , et nous fait pratiquement souvenir que nous sommes tous les fils d'un même Père qui est dans ciel, que tous nous avons été rachetés par une même rédemption, que nous sommes tous destinés à posséder un même héritage. Une telle pensée, ravivée et fortifiée par l'acte externe, public et social du jour férié, importe plus à l'homme que l'aisance matérielle.

Et encore celle-ci grandit-elle davantage par le repos que par le travail des jours de fête. La raison en est claire pour qui comprend que l'aisance de l'ouvrier dépend plus de sa moralité que de la force de son gain. En un seul jour l'ouvrier sans conduite dissipe le gain de la semaine entière, laissant dans la misère sa femme et ses enfants. Par les maladies, effet de ses vices, il énerve même ses forces physiques et se rend le travail impossible de longtemps *cum lucro cessante et damno emergente.* Au contraire passe-t-il chrétiennement le jour de fête, s'il manque le maigre salaire d'un jour, il gagne en conduite, en tempérance ; et par la tempérance, les commodités de la vie s'accroissent plus vite que par le travail ininterrompu.

Encore s'il obtenait au moins dans le système opposé l'accroissement de travail qu'on prétend ! Mais c'est le contraire qui arrive. Etant donné le besoin de repos,

l'ouvrier qui travaille le dimanche ne fait rien le lundi, et souvent même le mardi, avec cette différence qu'au lieu d'avoir employé son dimanche en actes de religion et de vertu, il emploie les deux jours suivants en débauche, en divertissements, en crapule. C'est ce qui arrive en France où au scandale de la profanation du dimanche se joint, pour les ouvriers, la perte occasionnée par un ou deux jours d'arrêt de travail ; et de plus quand ensuite ils retournent à l'atelier ils y vont à regret, fatigués, mécontents de leur sort, ruminant au fond de leur esprit en révolte les moyens d'en sortir, ces moyens seraient-ils mêmes séditieux, injustes, sanglants. De là ces masses turbulentes, plus semblables à des bêtes frémissantes qu'à des créatures humaines, que la société doit tenir comprimées par la force, si elle veut s'en défendre en se tenant continuellement sur ses gardes. Et voilà le fruit précieux d'une civilisation rebelle à Dieu, qui secoue le joug suave et salutaire de ses commandements, pour courir après les maximes et les promesses d'une liberté stupide et sans frein.

§ IV

LE VRAI MOTIF EST L'IMPIÉTÉ.

Dans le psaume soixante-treizième qui a pour titre *Psaume d'intelligence,* le prophète parle d'une génération ennemie de Dieu, dont l'audace va toujours croissant (1). Il décrit les œuvres impies de cette génération, le renversement et la profanation qu'elle fait du sanctuaire (2). Loin de rougir de leurs sacriléges, ils s'en vantent comme

(1) *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper.* Ps. LXXIII, 23.
(2) *Incenderunt igni sanctuarium tuum ; in terra polluerunt tabernaculum nominis tui.* Ibid. 7.

d'une chose glorieuse au milieu même des fêtes de Dieu (1). Or l'un des plus tristes desseins que le prophète attribue à cette race scélérate est de faire disparaître, d'exterminer de dessus la terre tous les jours consacrés au culte de Dieu (2).

Les défenseurs du naturalisme politique nous semblent figurés par cette race. Leur vœu principal est l'abolition des jours de fête. Ils veulent écarter de la société toute idée de Dieu. A cela les excite le diable, dont ils sont les ministres; à cela les pousse fatalement l'horreur qu'ils éprouvent au souvenir de ce tout-puissant vengeur de leurs crimes, qui est l'éternel juge. Mais comment y réussir, tant que subsistent les fêtes publiques, affirmation solennelle d'un Dieu providence et rémunérateur? Qu'on applique donc son génie à extirper de la société ces fêtes ; et rien ne conduit mieux à ce but satanique, que la confusion du jour de fête avec le jour de travail. Ainsi la fête disparaîtra au moins de l'ordre public; elle ne restera guère plus que dans l'ordre purement privé pour le passetemps des dévots et des simples. Tel est leur discours.

Le Souverain Pontife a découvert la vraie racine du mal : et il la dénonce comme la cause qui pousse les politiques à vouloir abolir les lois prohibitives du travail les jours de fête : c'est l'impiété, *impie pronunciant.* Ce n'est pas l'économie publique, comme ils vont le répétant pour se masquer. Nous avons vu que cette science, si elle veut être digne de l'homme, ne peut avoir pour but exclusif la richesse, sans nul rapport à la morale. Nous avons vu en outre que le repos des jours de fête entendu au sens de l'Eglise vaut mieux pour la multiplication du travail et la garantie du bien-être de l'ouvrier que l'emploi de ce même

(1) *Et gloriati sunt, qui oderunt te, in medio solemnitatis tuæ.* Ibid. 4.

(2) *Dixerunt in corde suo cognatio eorum simul : quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra.* Ibid. 8.

jour à des œuvres corporelles. Si donc ces braves étaient animés par le zèle du vrai bien des peuples, même de leur bien matériel, au lieu d'engager l'ouvrier à travailler les jours de fête, ils penseraient plutôt aux moyens de l'amener à les passer religieusement pour l'amélioration de ses mœurs. Mais leur but est bien différent. Ils visent à *matérialiser* la société et par conséquent ils veulent que toute idée du ciel en soit bannie. Réussiront-ils dans leur perfide dessein ? Ah ! *ne livrez pas aux bêtes*, Seigneur, *les âmes* des peuples *qui confessent votre nom* (1). C'est la prière du prophète dans le psaume cité, c'est aussi la nôtre. Les *matérialisateurs* de la société sont désignés à bon droit par le nom de *bêtes*, parce qu'ils asservissent la raison au caprice, ne voient dans l'homme que chair, et font mourir l'âme avec le corps. C'est au moins leur pratique, c'est leur sagesse sociale. D'esprit, de Dieu ils n'y comprennent rien, bien plus ils les haïssent : « *L'homme animal ne comprend pas ce qui est de l'esprit de Dieu* (2). » Par conséquent ils abhorrent et veulent renverser l'Eglise établie pour faire prévaloir cet esprit et cette idée de Dieu. Ils la combattent obstinément et tendent à en abattre les institutions les unes après les autres, celle-là sourtout des solennités consacrées à Dieu. Les peuples succomberont-ils à leur impiété? Dieu qui est notre Roi depuis les siècles opérera, comme il a fait d'autres fois, des délivrances au milieu de la terre (3).

---

(1) *Ne tradas bestiis animas confitentes tibi.* Ibid. 19.

(2) 1 Corinth. II, 14.

(3) *Deus rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ.* Ibid. 12.

CHAPITRE XII

DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX.

Au Parlement de Berlin fut agitée naguère la question de l'enseignement religieux à donner aux écoles sous la surveillance de l'Eglise. Tous convinrent que la religion devait être la base de l'éducation de la jeunesse, mais où la discorde se fit voir violente, ce fut au sujet des droits des évêques à régler et à faire donner cet enseignement. Bien que les députés catholiques et grand nombre d'honnêtes protestants aient appuyé ce droit sur de très-solides raisons, la majorité libérale, c'est-à-dire ceux qui promettent la liberté et donnent la servitude, l'ont violemment combattu. Quand on en vint aux voix, la force brutale du nombre l'emporta sur le droit et déféra à l'Etat la nomination des ecclésiastiques ou des séculiers auxquels serait remis l'enseignement de la religion exempté de toute surveillance épiscopale.

Dans l'Italie qui gémit plus que tout autre sous l'oppression du libéralisme, on voudrait aller plus outre. Non content d'avoir accaparé la direction de l'enseignement religieux, le gouvernement paraît vouloir éliminer tout à fait cet enseignement de l'instruction et de l'éducation de la jeunesse. Dernièrement on proposa à la Chambre de supprimer dans les colléges et les lycées la charge de

directeur spirituel des élèves (1). C'était un premier pas pour en venir ensuite à abolir entièrement l'enseignement et les exercices religieux dans les écoles et les établissements d'éducation. Sinon que, sans qu'une loi soit nécessaire, cette abolition existe déjà en fait quasi universellement, si grande est l'insouciance que l'on a pour les choses religieuses dans le peu d'endroits où il en est encore demeuré quelque vestige.

Dans une affaire si importante, deux questions se posent d'elles-mêmes. I. L'école et le collége peuvent-ils se dispenser d'enseigner la religion et de la faire pratiquer? II. Etant donné que l'école, le collége ne peuvent s'en dispenser, à qui appartiennent la nomination des maîtres et des directeurs, et la surveillance?

L'ÉCOLE ET LE COLLÉGE DOIVENT-ILS ENSEIGNER LA RELIGION ET LA FAIRE PRATIQUER?

Pour résoudre la première question, il suffit de considérer ce que sont l'école et le collége par rapport aux élèves. L'école et plus encore le collége sont des institutions substituées au père en ce qui regarde l'instruction et l'éducation des jeunes gens. Le père est proprement et par nature le maître et l'éducateur de ses enfants. Mais parce qu'il ne se sent pas en état de remplir ce grand devoir, ou en est empêché par ses occupations domestiques ou civiles, il confie ce soin à d'autres en conduisant son fils à l'école, ou en le confiant à un collége. L'école et

(1) Le projet a été retiré par suite d'un désaccord survenu entre les ministres; mais nous ne doutons pas qu'il ne revienne sur le tapis, quand les circonstances le permettront.

le collége remplacent donc le père en ce qui regarde l'instruction et l'éducation de l'enfant. Leur devoir envers lui se détermine donc sur le devoir même qui incombe au père sous ce rapport. Or le père, dans l'instruction et l'éducation qu'il donne à son enfant, peut-il négliger l'enseignement et la pratique de la religion?

Le père doit former l'esprit de l'enfant auquel il a donné la vie. Plus que le pain du corps, il doit fournir lui, le pain de l'âme: « Nous recevons de nos parents, dit saint Thomas (1), trois choses: l'être, la nourriture et l'éducation; » de ces trois choses la plus capitale est la dernière car elle touche de plus près à la fin que la nature se propose (2).

Le père n'a pas mis au monde un être purement vivant ou organisé comme la plante ou la brute, c'est un homme qu'il a mis au monde, un être intelligent et moral, un être doué d'une âme immortelle. Il doit le perfectionner et le développer, l'exciter au progrès dans la vertu, le diriger vers ses éternelles destinées. Mais le pourrait-il sans l'enseignement et la pratique de la religion?

L'instruction littéraire seule produirait au plus la perfection intellectuelle. Au plus, disons-nous, parce que la perfection de l'intelligence est la connaissance du vrai, or cette connaissance est imparfaite et vicieuse sans la connaissance du vrai souverain, de la source de tout vrai, qui est Dieu. La connaissance du vrai n'est qu'une reproduction idéale de l'être. Or si l'être créé est produit et soutenu par le premier être qui est Dieu, comment pour-

(1) *Tria a parentibus habemus : esse, nutrimentum et disciplinam.* Summ. theol. p. 3, q. 41, a. 1.

(2) *Non enim intendit natura solam generationem prolis, sed etiam traductionem et productionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status.* Ibid.

rait-il s'en former, dans la pensée, une image exacte, sans le montrer dépendant de son principe suprême?

Mais laissons cette considération; il y a dans l'homme quelque chose de plus précieux que l'intelligence, c'est la conscience, le cœur. Comme le corps est ordonné à l'esprit, dans l'esprit même la connaissance du vrai est ordonnée à l'amour du bien. Pour le sûr, c'est par les actes libres de notre volonté que nous nous préparons prochainement à la fin qui nous attend après cette courte vie. Toute action de l'homme doit donc regarder ces actes. Leur bonté morale, c'est-à-dire l'honnêteté, la vertu, voilà sur la terre la fin donnée à l'homme. D'où il suit que la science, voulue en elle-même et séparée de cette fin, n'est pas dans l'ordre imposé par la nature.

Ici s'applique tout ce que nous pouvons dire en général de l'ordre matériel quand il est séparé de l'ordre moral. Ou se plaint aujourd'hui de ce que le progrès qui se développe amplement dans le premier recule dans le second. Ainsi nous nous félicitons des découvertes physiques, de l'essor que prennent les arts, des agrandissements de l'industrie, de l'étendue du commerce, pendant que la corruption et l'immoralité croissant tous les jours nous effraient. Mais il ne faut pas s'en étonner, la chose va selon les règles et suit son cours. On s'est proposé le progrès matériel en lui-même, quand la nature ne le veut que subordonné au perfectionnement moral. Détourné de sa fin, il nuit et fait la perte du sujet qu'il pousse ainsi en avant. On doit dire la même chose, proportion gardée, de l'instruction qui n'est pas ordonnée à une vie vertueuse. Elle devient un hors-d'œuvre, un moyen qui n'aboutit pas, une arme mise aux mains d'un insensé.

Or comment, sans religion et sans Dieu, former la conscience de l'enfant, son cœur, ses habitudes de vertu? Nous n'ignorons pas que telle serait la prétention de nos réformateurs. Mais c'est une utopie. L'honnêteté des mœurs

peut-elle se concilier avec la transgression du premier devoir de l'homme? Peut-on, sans fondement, bâtir l'édifice moral? Or le premier devoir de l'homme, c'est la piété (la religion), et le fondement de l'ordre moral, c'est la connaissance et le culte du Créateur.

Les devoirs sont entre eux comme les rapports auxquels ils correspondent. Et plus intime est le rapport, plus strict est le devoir. Ainsi notre devoir vis-à-vis de nos parents est supérieur à ceux que nous avons vis-à-vis de nos frères, parce que le rapport qui nous unit aux premiers est plus étroit que celui qui nous lie aux seconds. Or de tous nos rapports, le plus étroit et le plus universel est celui qui nous attache à Dieu, premier et souverain auteur de tout notre être et fin dernière de notre vie. Le devoir que nous avons vis-à-vis de Lui, est donc de nos devoirs le plus grand, et il s'exprime par le mot de religion. Ce devoir ensuite est le fondement de tous les autres puisque, la sujétion à Dieu reniée, tout devoir chancelle. Et qui pourrait donner de l'empire aux préceptes de la raison, si vous ne supposez Dieu créateur et seigneur qui par elle nous parle et nous commande? La raison nous parle avec autorité. Mais c'est en tant qu'elle promulgue les vouloirs d'un législateur auquel nous devons et nous rendons naturellement hommage d'obéissance. L'écoutant et la reconnaissant pour telle, nous nous sentons obligés à en suivre les préceptes. Autrement elle n'aurait pas droit à notre obéissance, parce que, en tant que simple faculté, elle n'est que notre partie, quelque chose qui nous appartient, qui ne doit aucunement nous être supérieur. C'est nous qui aurions sur elle autorité et non pas elle sur nous.

L'école sans Dieu et sans religion, est plutôt pour la jeunesse un mal qu'un bien. Elle accroît et développe les moyens, sans en montrer l'usage, et les livre à l'usurpation facile des tendances vicieuses de la nature corrompue. L'illustre évêque d'Orléans, exhortant l'Assemblée fran-

çaise à donner aux soldats les moyens de pratiquer la religion s'écriait éloquemment :

« Que Dieu nous préserve de voir se multiplier parmi nous la race des esprits sans cœur, la race des hommes sans âme, non-seulement de ceux qui se font honneur de dire qu'ils n'en ont point, mais la race de ceux qui, tout en croyant à leur âme, vivent comme s'ils n'en avaient point, la race des consciences sans foi ni loi. »

Or soyez assurés que cette race deviendra en Italie très-florissante, quand les jeunes gens seront instruits et élevés sans religion.

En vain nos prétendus réformateurs chercheraient-ils à se défendre, en alléguant qu'ils laissent aux jeunes gens la liberté, suivant le désir de leurs parents, de recevoir l'enseignement religieux, de pratiquer la religion, en dehors de l'école et du collége, dans d'autres écoles ou endroits destinés à cela. Car, à part la difficulté qu'il y aurait, quant à l'exécution, et qu'il y a de fait, ou par la négligence des parents, ou par l'insouciance des jeunes gens, ou par le mauvais vouloir de leur maître, en soi cette méthode est souverainement inefficace. Ainsi proposée, la religion paraîtrait aux jeunes gens comme une branche d'études, comme une pratique distincte et séparée de tout le reste de la vie, comme un pur accessoire. Or, tout au contraire la religion doit paraître et en réalité être le pivot de toutes les connaissances, le principe vivificateur de tous les actes, la forme de toute la vie chrétienne. Comme Dieu est à la tête de l'univers, et le soutient par sa vertu, le meut et le gouverne dans ses opérations, ainsi l'idée de Dieu doit tenir la tête de toutes les pensées de l'homme, et la loi divine être la norme régulatrice de tous ses mouvements et de toutes ses affections. Seulement alors la religion pourra agir fortement sur l'esprit et y répandre ses salutaires influences. Dans le système opposé, Dieu apparaîtra non pas comme la source de tout l'ordre

intellectuel et moral, mais comme un de ses éléments, qui peut, sans inconvénient, en être séparé. Par là il se produira dans les esprits une certaine disposition au déisme, qui, fécondée par les passions ardentes et fougueuses qui agitent ordinairement l'adolescent, y engendrera l'indifférentisme, le matérialisme, l'athéisme avec toutes les conséquences morales qui en résultent.

Résumons : si la culture de l'esprit doit être dirigée à la culture de la volonté, si la piété est le pivot et le fondement des mœurs, si le père est tenu naturellement d'inspirer et d'exciter cette piété dans l'âme de ses enfants, l'école, le gymnase, le lycée, le collége qui se chargent de l'éducation de la jeunesse et remplacent le père dans cet office, ne peuvent, sans détruire leur nature même, s'affranchir du soin d'enseigner aux élèves la religion et de leur en faciliter la pratique. La volonté du père ne pourrait même pas les dégager, car s'ils le remplacent, ce n'est pas dans ses caprices, mais dans ce qui forme ses devoirs.

§ II.

A QUI REVIENNENT LA NOMINATION DES MAITRES ET DES DIRECTEURS RELIGIEUX, ET LEUR SURVEILLANCE.

D'après ce qui précède, la réponse à la seconde question est facile. En effet si l'école et le collége remplacent le père dans l'office d'enseigner aux enfants et de leur faire pratiquer la religion, n'est-il pas clair que cet enseignement doit être donné, et cette pratique accomplie sous la surveillance et la dépendance de l'Eglise ? Nous ne sommes pas dans l'état de nature où le chef de famille était roi et prêtre, ayant reçu la charge de conserver les traditions

religieuses et de les transmettre à ses descendants, et de réglementer le culte de Dieu dans l'enceinte de sa propre maison. Nous sommes dans l'état de grâce où le sacerdoce est établi comme un ordre distinct avec une hiérarchie parfaite, et c'est à lui qu'a été confié le dépôt de la vérité religieuse, comme la promulgation de la loi de Dieu. L'épiscopat est le gardien de la foi et le maître autorisé de la morale chrétienne. C'est donc sous la dépendance et la direction de l'épiscopat et non pas autrement que les pères de famille enseignent et pratiquent la religion; c'est donc enseignés et dirigés par lui et non autrement qu'ils doivent instruire leurs enfants et les exciter à la même profession et à la même pratique. Comment l'école et le collége pourraient-ils donc agir autrement, en se soustrayant, pour ce qui regarde la religion, à l'enseignement et à la direction des évêques? Ce n'est pas au premier venu que Jésus-Christ a dit: *docete;* il l'a dit aux seuls apôtres en les envoyant dans le monde entier fonder et régir son Eglise. Or seuls, les évêques sont les successeurs des apôtres, c'est donc aux évêques qu'il appartient d'enseigner la doctrine de Jésus-Christ. Le prêtre lui-même ne peut l'enseigner s'il n'en reçoit la mission de l'évêque. Imaginez-vous ce qui doit en être du laïque.

En vertu de leur baptême, les enfants catholiques sont devenus les fils de l'Eglise. Par elle dans le baptême ils ont été engendrés à Jésus-Christ, et c'est pour Jésus-Christ qu'elle doit les élever et les faire grandir. De quelle manière? En les nourrissant du lait de la doctrine et en les exerçant à remplir les préceptes évangéliques et à pratiquer les vertus chrétiennes. C'est pour elle un droit, conséquence d'un rigoureux devoir. Elle n'y renoncerait pas sans manquer au point le plus capital de la mission qu'elle tient de son divin fondateur. Ce n'est pas une chose qui dépende de sa volonté, c'est un devoir très-strict auquel elle est tenue par une indéclinable nécessité. Com-

ment un gouvernement pourrait-il donc lui faire une violence si cruelle que d'arracher de ses bras ses enfants? Le père lui-même n'aurait pas ce droit. En les présentant aux Fonts sacrés, il a reconnu le droit de Jésus-Christ sur eux, et la maternité de l'Eglise. Or le droit de Jésus-Christ est supérieur à n'importe quel droit humain, car ce dernier, on ne peut le concevoir que subordonné au droit souverain que Dieu garde sur ses créatures. Mais ce droit de Jésus-Christ, c'est lui que l'Eglise, son épouse, exerce dans le cas présent; elle lui engendre des fils dans les eaux baptismales, et elle doit les élever dans la foi en lui et dans son amour. En s'arrogeant, indépendamment des évêques, le droit de nommer les maîtres de religion et les directeurs spirituels, les gouvernements violent à la fois le droit divin et le droit humain, le droit humain des parents, le droit divin de Jésus-Christ dans la personne de son Eglise.

Mais cette violation est plus révoltante, quand elle se fait par des gouvernements protestants au préjudice d'écoles et de colléges catholiques. Car la violation du droit est aggravée ici par la prévision des tristes conséquences qu'elle peut aisément entraîner. Le protestant est en dehors de l'Eglise. La doctrine de l'Eglise, il la croit fausse, ses pratiques, superstitieuses. Comment donc supposer qu'il se montrera jaloux de choisir des personnes qui soient fidèles à enseigner exactement et à faire pratiquer avec amour la religion? Comment croire qu'il aura le zèle d'inspirer aux jeunes âmes la connaissance et la pratique pures de la foi et de la morale catholique, quand lui-même, ou la méprise, ou l'ignore? Ici toute garantie fait défaut. Et le père de famille pourra-t-il tolérer un péril si grave dans ce qui touche aux suprêmes intérêts de l'âme, au salu éternel de ses fils?

Qu'un gouvernement catholique s'arroge le droit dont nous parlons, c'est un abus détestable évidemment. La

religion n'est pas sujette à l'Etat, et nul ne peut déléguer autrui en une matière qui ne relève pas de lui. Toutefois l'abus peut paraître moins dangereux quant aux conséquences, vu l'orthodoxie de celui qui le commet : on peut espérer en effet que son choix tombera sur des hommes sincèrement catholiques qui sont dignes d'une telle charge. Mais pour un gouvernement protestant, c'est le contraire qu'il faut dire ; de son côté, il n'y a rien qui rassure, tout crée de justes appréhensions. Dès là qu'un pareil gouvernement revendique le droit de nommer aux chaires de religion et de surveiller l'enseignement religieux , la pureté de foi des jeunes catholiques est très-exposée. Ni l'Eglise, ni les pères de famille ne peuvent (redisons-le) tolérer aucunement une usurpation aussi tyrannique ; la résistance alors, quoi qu'il en puisse résulter, devient, par la faute de l'Etat, indispensable.

Il faut dire la même chose de ces gouvernements qui, tout en restant catholiques, soutiennent le principe faux de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En matière de religion si un pareil gouvernement n'est pas athée (ce qui paraît plus vraisemblable), il est à coup sûr indifférent. Et alors d'où lui viendra de vouloir que les jeunes élèves soient élevés dans la religion catholique ? D'où le souci que cette éducation soit faite d'après les préceptes et suivant l'intention de l'Eglise ? Il ne connaît pas l'Eglise. Comment donc voulez-vous qu'il agisse d'accord avec ce qu'il ne connaît pas ? Il est plus probable que dans l'éducation il tendra à former la jeunesse à son image, et qu'il s'étudiera à choisir, dans les éducateurs et les maîtres, des instruments dociles du naturalisme qu'il suit en politique.

Dans une discussion qui eut lieu au Parlement italien, à propos de la suppression de la chaire de théologie dans les universités, on admit la maxime que le gouvernement comme tel (séparé de l'Eglise, cela s'entend) est incompétent en fait de religion. « Il n'est pas en état, remarqua

fort bien Bonghi, de distinguer entre la théologie évangélique, luthérienne ou catholique. » Mais alors comment peut-il être en état de distinguer les maîtres dignes d'enseigner la religion catholique et de veiller à ce qu'ils accomplissent fidèlement leur charge? Quel sera son *criterium* pour juger de l'orthodoxie des dogmes à proposer, de la sainteté et de l'opportunité des pratiques prescrites? Cette usurpation du gouvernement aura pour conséquence naturelle la confusion, l'arbitraire, la négligence, le désaccord parmi les maîtres, et du côté des élèves le doute, l'insouciance, le mépris de ce qu'on leur enseigne. Et nous avons une preuve de fait de cette vérité: le témoignage concordant de deux députés. Dans un article inséré à la *Nuova antologia* (1) de Florence, Gabelli fait le tableau de l'état misérable où en est réduit l'enseignement religieux dans les gymnases, les lycées, les écoles techniques. Il le définit une pure comédie jouée d'obligation de par la loi. « Aussi, conclut-il, n'est-il pas étonnant que quelques chefs d'institution, tacitement rebelles à la loi elle-même, aient trouvé moyen de l'éluder. En quelques endroits, le poste de directeur spirituel étant vacant, il n'y a pas été pourvu; dans d'autres, la charge étant provisoire, on ne la remplit pas. Ailleurs il y a un directeur spirituel; mais pour éviter des embarras qui se sont produits parfois, l'enseignement religieux ne se donne pas. Dans les écoles techniques en particulier la question peut être considérée comme tranchée en grande partie. » Ce qu'il dit des écoles élémentaires est plus grave, là le maître, généralement un laïque, est tenu d'expliquer le catéchisme les deux premières années. « Ordinairement, dit-il, le maître laïque n'a pas grand amour pour cette partie de son devoir, aussi trouve-t-il même que c'est une fatigue d'y employer

(1) Vol. XXI, p. 327.

de temps en temps une demi-heure, et il ne se gêne pas pour faire entendre aux élèves, relativement à certaines choses, que s'ils sont tenus d'y croire, lui n'est pas si sot. » C'est-à-dire qu'alors l'instruction religieuse, lorsqu'elle se donne, devient un apprentissage d'incrédulité. Voyez donc l'état malheureux où en sont réduits chez nous les enfants avec l'éducation gouvernementale. Ou on ne leur parle pas de religion, ou leur en parle-t-on, c'est pour leur apprendre à n'y pas croire. Et cela de l'aveu même des libéraux.

Le député Manfrin dans un opuscule écrit sur la matière s'exprime ainsi : « L'Etat en Italie s'est fait connaître pour être profondément incapable de donner à la jeunesse un enseignement religieux utile. Pour en avoir la preuve, on n'a qu'à se rendre le dimanche dans une école publique. C'est vraiment un spectacle douloureux de voir comment cet enseignement se donne et se reçoit. Partout ou à peu près, l'indiscipline, l'indifférence, le dédain. Dans certaines localités même, on a suspendu les conférences dominicales pour ne pas causer de plus grands scandales. En somme, c'est un état de choses déplorable (1). » Il n'en pouvait être autrement, car l'Etat est absolument incompétent en cette matière : l'enseignement religieux est un droit exclusif de l'Eglise, c'est à elle que Jésus-Christ a remis le soin de la religion. Seule elle est maîtresse de la foi et dispensatrice des divins mystères. Elle seule peut remplir fidèlement et avantageusement une charge si délicate. En la prenant pour lui-même le gouvernement ne peut que la gâter et la pervertir.

(1) Dell'insegnamento religioso nelle pubbliche scuole, p. 22.

§ III

FAUSSETÉ DES PRINCIPES D'ÉTAT EN MATIÈRE D'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX.

En fait d'enseignement religieux, le gouvernement ne peut manquer de se trouver dans un grand embarras : et cela pour avoir embrasser deux principes contradictoires : 1. l'Etat est absolument autonome ; 2. l'école est une appartenance de l'Etat. La profession simultanée de ces principes contraint le gouvernement à admettre et à n'admettre pas l'enseignement religieux dans les écoles (contradiction manifeste) : à l'admettre, car l'école ne peut se passer d'instruction religieuse, à ne l'admettre pas, parce qu'un pareil enseignement, il n'y a que l'Eglise qui puisse le donner fructueusement et en droit ; or le gouvernement ne peut accepter l'action de l'Eglise sans déroger à sa propre autonomie.

Mais ces principes sont faux tous deux.

Le premier, parce que l'homme n'étant pas autonome, l'Etat, qui est produit par l'homme, ne peut pas l'être. L'effet ne dépasse pas sa cause. Dieu seul est sa loi. Tout être créé reçoit de Dieu une loi, et demeure soumis à la loi de Dieu. Cela est vrai pour l'individu comme pour l'être collectif qui agrandit l'individu sans le dépouiller de ce qui lui est essentiel. Pour dire le contraire il faudrait confondre l'homme et Dieu et prétendre avec Hégel que la société est le dernier développement de l'être divin. Mais celui qui n'est pas encore arrivé à cette folie doit reconnaître que, les hommes composant la société ne pouvant se soustraire à la soumission envers Dieu, l'Etat qui est l'ensemble de ces hommes est dans la même impossibilité. On pourra dire que l'Etat est autonome en tant qu'il ne reçoit pas sa loi d'autres Etats, et qu'il peut disposer de ce qui est à lui dans les limites du juste et du

licite. Mais par là même son indépendance est bornée, elle est bornée par le plan divin, et au-delà de ces bornes, l'objet cesse d'être licite et juste.

Si donc l'Etat est soumis à la loi de Dieu, il est soumis alors à l'Eglise qui est la promulgatrice et la gardienne de la loi de Dieu. Il ne peut se soustraire à son action sans se révolter par là même contre Dieu.

Le député Manfrin dans l'opuscule déjà cité affirme que les Etats anciens, faisant profession d'immutabilité, pouvaient aisément s'entendre avec l'Eglise qui a le même caractère : de ne vouloir, de ne pouvoir même changer jamais. Mais il n'en est pas ainsi des Etats modernes qui revendiquent pour eux la mutabilité. C'est le contraire qui nous semble vrai. Et en effet, dès là que les Etats anciens étaient immuables, ils avaient moins besoin de l'influence de l'Eglise ; ce besoin au contraire se fait beaucoup plus sentir aux Etats modernes, dès là qu'ils professent le principe opposé. En quoi l'Eglise est-elle immuable ? Dans le dogme et dans les principes de moralité et de justice. C'est-à-dire dans le vrai une fois arrêté infailliblement, et dans les règles de l'honnête pour ce qui regarde la vie individuelle et les relations mutuelles. Or ces bases ne sont-elles pas les bases de toute société qui veut être appelée civilisée et humaine ? Cela posé, les Etats anciens, basés sur ces principes, trouvaient dans l'immutabilité qu'ils professaient une raison de solidité pour les fondements de la vie sociale, encore qu'ils vinssent à être privés des bienfaits du progrès. Mais la mutabilité professée par les Etats modernes les expose au péril de voir les bases sociales mêmes emportées au tourbillon de ce changement, et d'être poussés eux-mêmes à une ruine totale et irréparable. On en peut voir la menace non méprisable dans les maximes subversives du socialisme, maximes qui de jour en jour se font accueillir et se répandent davantage. Si l'on y regarde bien, elles sont nées

de la mutabilité absolue à laquelle s'abandonne notre âge, sans frein énergique qui l'arrête, au moins en ce qui tient aux principes fondamentaux de la vie sociale. D'où il suit que l'Etat moderne a beaucoup plus besoin de l'Eglise, divine société qui est la colonne immobile du vrai et la protectrice fidèle de la justice. Sa compagnie lui est absolument nécessaire dans son périlleux voyage; à cette condition seulement, il peut librement suivre l'impulsion ardente de son nouveau principe; le changement, s'il en est autrement, ne sera pas son progrès, mais sa ruine.

Le second principe : que l'école est une appartenance de l'Etat, n'est pas moins faux que l'absolue indépendance qu'il revendique. Qu'est-ce que l'école ? Un moyen de développer et de former l'intelligence de l'enfant. Elle ne relève donc que de celui qui par nature est chargé du développement et de la formation de cette intelligence. Or celui-là est le père de famille, ce n'est pas l'Etat. Le devoir et le droit qui forment cette attribution sont indépendants de la constitution de l'Etat, et antérieurs à son concept lui-même. Ils appartiennent au droit privé de la société domestique, et subsisteraient dans leur intégrité, quand même il n'y aurait pas de société civile. Ils résultent de l'autorité du père en tant qu'elle est relative à ce qu'exige de lui l'être qu'il a mis au monde. L'Etat, dont c'est la charge de protéger et d'aider les familles unies en société, doit respecter et défendre cette attribution du père, mais non l'usurper. Il pourra en favoriser l'exercice par les moyens qu'il offrira et l'éloignement de ce qui peut faire obstacle, mais la prendre pour lui et se substituer lui-même à celui à qui elle revient par nature, jamais et en aucune façon.

Et il ne faut pas, pour reconnaître à l'Etat le droit de diriger le développement intellectuel dont il s'agit, s'appuyer sur la raison de sujétion qui est directe dans le père, indirecte dans le fils. Pour qu'une partie donnée

de la personnalité humaine soit soumise à la direction d'un pouvoir donné, il ne suffit pas que la personne lui soit soumise de n'importe quelle manière ; mais il faut que ce soit sous le rapport même que l'on revendique. Or dira-t-on que l'homme est soumis à l'Etat sous le rapport de l'intelligence ? L'intelligence n'est soumise qu'au vrai. Elle est par conséquent soumise à Dieu, vrai subsistant et source de tout vrai. Et parce qu'elle est soumise à Dieu, elle est soumise aussi à l'Eglise qui est l'infaillible maîtresse du vrai divin, et qui a reçu de Dieu la mission de le promulguer aux peuples. Dans la formation de l'intelligence de son fils, le père peut donc et doit recevoir la direction de l'Eglise, mais de l'Etat qui n'a pas été constitué organe infaillible de vérité ni par grâce ni par nature, il n'est pas obligé, aucunement, de la recevoir.

Cela posé, nous disons que le seul moyen pour l'Etat d'échapper aux embarras énoncés plus haut, c'est d'abandonner l'un ou l'autre des deux principes faux que nous discutons. Les abandonner tous les deux serait meilleur, car enfin l'erreur, outre qu'elle est en soi haïssable, est très-nuisible par les tristes fruits qu'elle porte. Mais s'il n'est pas possible (ce serait trop d'héroïsme), l'un des deux principes au moins doit être inévitablement sacrifié par l'Etat. Lequel ? Il n'est pas à espérer qu'il abandonne l'idée fausse de son autonomie absolue. Pour le faire, il devrait se renier lui-même, et rejeter de ses conquêtes celle qui selon lui est la plus précieuse. « La société civile, dit le député Manfrin, après s'être fait une vie, veut affirmer son indépendance. C'est la phase du mouvement actuel, c'est le signe du temps (1). » Ce langage est l'expression des idées communes à tous les hommes politiques d'aujourd'hui ; tant que durera ce paroxisme mental, il ne

(1) Ibid. p. 111.

faut pas espérer voir l'Etat moderne reconnaître sa propre erreur.

Mais si l'Etat moderne ne peut sacrifier le premier de ces deux principes, il peut bien abandonner le second. Et en effet cet abandon ne répugne pas à ses théories, il leur est même très-conforme. Et, à vrai dire, l'Etat moderne ne peut le conserver sans se contredire honteusement soi-même. La théorie qu'il caresse le plus est celle de la liberté de pensée. Or comment peut-il professer cette liberté, en s'assujettissant l'école qui est faite pour former la pensée ? Qu'il fasse donc disparaître une incohérence si odieuse, et qu'il proclame la pleine liberté de l enseignement. *L'école libre dans l'Etat libre*, telle est la formule qui devrait être dans la bouche de tous ceux qui veulent être non des libéraux hypocrites, mais des libéraux sincères et francs. Et de fait nous la voyons pratiquée partout où la liberté est un fait, et non un mot sans réalité. Ainsi se pratique-t-elle en Angleterre, en Belgique et surtout en Amérique. Là il est libre aux particuliers de fonder même des Universités, sans que l'Etat y mette obstacle directement ou indirectement. Tel est le seul moyen logique et facile pour l'Etat qui admet le principe de la séparation, et respecte vraiment la conscience de ses sujets. Autrement, il sera mis dans l'alternative inévitable, ou de s'écarter en fait de son principe, ou de tyranniser la société.

La liberté de l'école emporte avec soi celle du corps enseignant; sans celle-ci, celle-là serait entièrement illusoire. Et en effet à quoi bon la faculté d'ouvrir école, si les seuls agréés du gouvernement peuvent y enseigner? L'obligation d'avoir des commissions d'enseignement ou des brevets de capacité est le monopole de l'Etat sous une forme indirecte. Par là l'Etat contraint les pères de famille à n'avoir d'autres maîtres de leurs enfants que ceux qu'il juge avoir le même esprit et le même cœur que

lui. Ce ne sont pas les bancs, ni le local qui forment l'école, c'est le maître. Si le choix de celui-ci n'est pas laissé aux citoyens, l'école n'est pas libre. La tyrannie de cet abus se fait sentir surtout dans les petites localités. Dans les grandes villes où le nombre des maîtres approuvés par le gouvernement est assez considérable, un père de famille peut trouver moins difficilement, dans le nombre, quelque instituteur méritant plus ou moins sa confiance. Mais dans les centres peu populeux où ils se trouvent à peine un ou deux, le père de famille se voit forcé, ou de laisser ses fils dans l'ignorance, ou de les confier à un maître pour le moins suspect.

Et qu'on ne dise pas que cette mesure est nécessaire pour s'assurer de l'aptitude et de la moralité des maîtres. Ce jugement, les pères de famille sont plus à même de le porter que le gouvernement, car ils sont plus intéressés à la chose. Le maître qui n'aura pas l'approbation officielle démontrera son aptitude par le fait et le sentiment de l'opinion publique. Du reste, que cette intervention du gouvernement soit malheureuse, on le voit à la foule des maîtres ignorants et approuvés néanmoins qui encombrent nos gymnases, nos lycées et jusqu'aux Universités, au scandale de tout le monde.

§ IV

CONSÉQUENCE DE LA CONDUITE DE L'ÉTAT.

Il est évident que l'Etat, s'il veut se tirer d'embarras dans la question de l'enseignement religieux, doit laisser l'école libre. Mais ce parti, peut-on espérer qu'il le prendra ? Nous ne le pensons pas. Il faudrait pour cela qu'il professât en toute simplicité et logique la liberté. Mais telle n'est pas la nature du libéralisme italien. Chez nous

le mot de liberté est un masque à déguiser toute sorte de despotisme. Il ne suffit pas au libéralisme italien de disposer de la bourse et de la vie des citoyens, il veut dominer aussi leur intelligence. Il lui faut donc tenir enchaînés et dans sa dépendance l'enseignement et l'école. Autrement comment se promettre de former les générations futures semblables à lui, dans un pays où le sentiment catholique est vigoureux encore et grandement répandu ? Il faut donc la violence, et imposer à la jeunesse un enseignement qu'il aura dicté. Et telle est la tendance, la pensée du libéralisme italien.

Et en effet voyez ce qu'en écrivent ses journaux. Ils sont unanimes à réclamer contre la trop grande liberté de l'enseignement public, et pèsent auprès du gouvernement pour qu'il ne se contente pas du monopole indirect qu'il a eu jusqu'ici, mais que, sans plus d'égards, il revendique le monopole direct, ramenant à lui l'école tout entière, et en excluant complètement le clergé. Et pour couronner la chose, ils conseillent la loi sur l'instruction primaire obligatoire. C'est ainsi que le libéralisme en viendrait de bonne heure à s'emparer des esprits impressionnables de l'enfance, pour les façonner à son immoralité et à son incroyance. Si ce conseil était accueilli, cette loi serait le comble de la barbarie. Elle pourrait s'appeler la loi du *massacre des innocents*, massacre plus atroce que celui du vieil Hérode parce qu'il viserait à tuer non le corps, mais l'âme des enfants. Et telle est la manière dont ils comprennent la liberté de conscience qu'ils font sonner si haut !

Seulement c'est une loi providentielle que le pécheur trouve maintes fois son châtiment dans ce en quoi il a péché. *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur* (1).

(1) Sap. xi, 17.

Très-probablement, c'est ce qui arrivera ici. L'instruction primaire obligatoire et sans Dieu tournera à la ruine de ceux-là mêmes qui l'auront favorisée.

La bourgeoisie qui est aujourd'hui au pouvoir est menacée de terribles catastrophes de la part du socialisme qui entend faire main basse sur la propriété laïque comme les laïques font, aujourd'hui, main basse sur la propriété ecclésiastique. Or la loi de l'instruction primaire obligatoire, telle qu'elle sortira de l'officine parlementaire, sera d'un grand secours au socialisme; et cela pour différentes raisons.

La première, parce que cette loi, étant une blessure nouvelle portée à l'autorité paternelle, sert grandement à détendre les liens de la famille. L'objet premier des attaques du socialisme, c'est la société domestique, tant à cause qu'elle est la base de la société civile, que parce que, sans la dissolution de la famille, il ne pourra jamais arriver à l'abolition de l'hérédité et au partage des biens. Or la base de la famille est l'autorité paternelle. Cette autorité a déjà souffert de très-graves atteintes, de sorte que le père aujourd'hui n'est pas plus dans sa famille que n'est, dans son royaume, un roi constitutionnel. Cette loi lui porterait le coup de grâce en enlevant de bonne heure les jeunes enfants à la libre disposition de leur père, pour les livrer à l'Etat dont on commence à les considérer comme une appartenance directe.

De plus le socialisme hait l'Eglise. Et cette haine, à vrai dire, n'est pas causée par ses promesses ultramondaines, ou ses secours de l'ordre spirituel : l'homme au contraire y trouve un espoir et une force. Ce ne sont pas non plus ses riches possessions dont le libéralisme a pris soin aujourd'hui de la dépouiller : désormais elle ne peut plus être pour autrui une proie à convoiter. La cause véritable de cette haine est dans l'obstacle créé par l'influence de l'enseignement religieux à la réalisation de

l'idée socialiste. Tant que le peuple continuera d'apprendre de l'Eglise que la fornication, le vol, la révolte sont des choses défendues, le socialisme ne pourra jamais prendre dans les masses, et pourtant cela lui est absolument nécessaire pour appliquer ses principes destructeurs du mariage, de la propriété, du gouvernement civil. Or, à écarter cet obstacle, se présente à propos la loi sur l'école laïque obligatoire. Désormais les enfants, qui formeront plus tard la société, recevront leur première instruction sans que l'Eglise y ait aucune part. Forcés de fréquenter l'école, ils n'auront ni le temps, ni le désir d'apprendre le catéchisme auprès de leur curé. Y seraient-ils même conduits par leurs parents, que les idées religieuses ne prendraient pas racine dans leur âme, vu les semences d'indifférence, d'incrédulité, d'athéisme que le maître d'Etat y aura jetées.

Ainsi parvenus à l'adolescence, déjà perdus d'esprit et de cœur, ou, à prendre la chose au mieux, sans aucun sentiment de piété, ils seront facilement la proie des révolutionnaires. Ils n'ont retiré de leur éducation que la connaissance de l'alphabet. Le socialisme saura en tirer parti.

Nous avons sous les yeux une masse d'écrits pleins d'invectives contre l'injuste société qui sépare en riches et en pauvres ceux que la nature a faits égaux. Là sont décrites en vives couleurs les souffrances, les privations de l'honnête artisan, contrastant avec les joies scandaleuses et insultantes des riches vicieux, lesquels absorbent toute la richesse publique due au seul travail des ouvriers, ne laissant guère à ceux-ci qu'un morceau de pain, quand encore il le leur est laissé, pour ne pas mourir. Ils rappellent ensuite que cette injustice ne subsiste que par la force, que cette force, ce sont les bras des opprimés eux-mêmes qui la composent, et que ceux-ci, par une bévue stupide s'en servent pour défendre leurs oppres-

seurs quand ils pourraient s'en servir à s'affranchir eux-mêmes. Jusqu'ici ces choses ne sont lues que dans les villes, et dans les campagnes, par des gens affermis, grâce à leur éducation, dans les maximes du christianisme. Mais, faites que, par la diffusion de l'enseignement primaire irréligieux et athée, ces maximes qui sont de nature à entrer si aisément dans l'esprit des classes inférieures soient lues de tous, et vous verrez les faits désastreux qu'elles produiront. Et la difficulté de s'entendre ne pourra les retenir sérieusement, parce qu'il y sera pourvu par le droit d'association sous la direction de la *Ligue internationale* dont la Commune de Paris, avec ses saccagements, ses assassinats, ses dévastations, fut comme le prélude.

La religion écartée, ces trois éléments, liberté de la presse, liberté d'association, instruction obligatoire pour tous, amèneront sans faute le triomphe du socialisme. Vaine est toute résistance; elle pourra le retarder, ce triomphe, mais non l'empêcher. Seule l'Eglise pourrait préserver la société d'un pareil désastre, en détruisant par sa vertu divine l'efficacité du mal, en assurant celle du bien dans les trois éléments que je viens de dire. Mais nos libéraux ont pensé dans leur sagesse qu'il était plus prudent de dédaigner son action et de l'éloigner complètement de toute institution sociale. Tant pis pour eux. Ils sèment le vent, ils récolteront la tempête.

CHAPITRE XIII

DE LA NATURE ET DE LA VALEUR DES CONCORDATS.

La *Revue des Deux Mondes* n'étonne personne par la publication d'articles impies ou immoraux. Il n'y a rien là qui ne lui soit ordinaire. Mais parfois il s'y joint tant d'impudence et un tel renversement d'idées et de logique, que, si l'on n'est pas étonné, on est fortement indigné. De ce genre sont les articles de M. Emile de Laveleye, qui ont pour titre : *l'Allemagne depuis la guerre de* 1866 (1), le dernier surtout où sont exposés les débats orageux des Chambres de Vienne à propos du Concordat. Il n'y a pas une page qui ne fourmille d'erreurs historiques ou doctrinales, de calomnies et de sarcasmes à l'adresse du clergé, des ordres religieux, du Pape, de l'Eglise, et quelquefois de blasphèmes formels. C'est un de ces écrits qui se réfutent d'eux-mêmes, par leurs propres excès. Aussi n'en aurions-nous pas parlé. Néanmoins nous en discuterons un passage, pour avoir ainsi l'occasion de traiter une matière très-importante, celle des concordats, qui touche de si près aux droits de l'Eglise.

L'un des orateurs catholiques qui défendirent à la Chambre haute le Concordat passé entre l'empereur

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 avril et 1er juin 1869.

François-Joseph et le Saint-Siége, le comte Mensdorf-Pouilly, termina son discours par ces paroles :

« Au milieu de tous ses revers, l'Autriche avait conservé un renom de loyauté sans tache qu'elle va compromettre maintenant. Elle ne pourra même plus dire : Tout est perdu fors l'honneur (1). »

M. de Laveleye attaque cette idée :

« La question soulevée était délicate. Elle intéresse la France et tous les Etats qui ont conclu des concordats avec Rome. Quelle est la nature d'un concordat ? Quelle est la force du lien qu'il crée ? Est-ce un contrat bilatéral liant les deux parties de telle sorte que l'une ne peut s'y soustraire sans le consentement de l'autre ? Lanjuinais a fort bien dit : « *Ces sortes d'actes revêtus des formes de la loi demeurant toujours incomplets, sujets à d'énormes inconvénients et de leur nature subversifs des droits de l'Eglise et de l'Etat et de l'indépendance nationale, ne sont jamais que dés régles imparfaites, provisoires et révocables.* » Un concordat est-il un traité international, comme un traité de commerce ? Evidemment non, car ce n'est pas avec le Pape en tant que monarque des Etats romains, c'est avec le Saint-Père, chef de l'Eglise, que le traité a été conclu. Or comment l'Etat peut-il abdiquer une partie de ses droits souverains en faveur du chef d'un culte, d'une religion ? Une religion n'est qu'une opinion, une croyance partagée par un certain nombre de fidèles ; or les opinions religieuses se modifient. Elles perdent ou gagnent des adhérents. Les catholiques peuvent reconnaître la suprématie du concile œcuménique, ils peuvent aussi se soustraire à l'obéissance du Pape. L'Etat n'en resterait-il pas moins lié envers le Saint-Père, qui ne représenterait plus que ses propres croyances ?

(1) Pag. 701.

« Le Pape décrète de nouveaux dogmes, il jette l'anathème sur les lois fondamentales d'un pays : ce pays doit-il continuer à respecter le concordat, quelle que soit l'attitude que prenne le Saint-Siége, quels que soient les principes qu'il adopte ? Ces traités singuliers dont les partisans eux-mêmes ne peuvent déterminer la nature, n'étaient à leur place qu'au moyen-âge ; ils sont en opposition avec toutes les idées et toutes les institutions modernes.

Dans nos idées actuelles, l'Etat ne peut accorder ni au représentant d'une opinion religieuse, ni au souverain d'un pays étranger le droit de nommer des fonctionnaires publics, de régler les actes civils des citoyens, de gouverner ses écoles. Un contrat de ce genre serait nul de soi, comme contraire à l'ordre public. Un père stipule que son fils obéira durant toute sa vie à la volonté d'une autre personne ; une semblable promesse constitue-t-elle un engagement valable ? Certainement non. Le roi de France accorde par traité au roi d'Espagne le droit de nommer tous les officiers de l'armée ; le peuple français reconnaîtrait-il la validité de ce traité, et se croirait-il tenu de le respecter ? Une nation et encore moins le chef qui la gouverne ne peut aliéner ses droits de souveraineté intérieure, pas plus qu'un individu ne peut se vendre comme esclave. C'était pour toujours que l'empereur d'Autriche avait reconnu les prérogatives de l'Eglise catholique, de sorte que les représentants de la nation n'auraient plus jamais le droit de faire des lois au sujet de l'école, du mariage et des affaires confessionnelles (1). »

Il ne paraît pas possible de pouvoir entasser plus d'erreurs en une page. Et presque toutes les autres sont sur le même ton. Nous ne savons pas à quelle religion appartient ce publiciste, mais ce qui est certain, c'est qu'il

(1) Prg. 701,2.

parle de l'Eglise et de ses rapports, comme en parlerait un mandarin du céleste empire. Est-il juif? protestant? rationaliste? Quoi qu'il soit, examinons brièvement ses affirmations.

Le principe de ses faux raisonnements paraît être cette idée:

« Une religion (et par là il entend également l'Eglise de Jésus-Christ) n'est qu'une opinion, une croyance partagée par un certain nombre de fidèles. »

Cette idée reproduit exactement l'erreur dominante des modernes réformateurs, qui s'imaginent que la religion de Jésus-Christ doit être seulement une conviction interne ou au plus une école religieuse, ou encore, ce qui est le point le plus élevé, une association particulière d'œuvres charitables. Mais ils se trompent. La religion de Jésus-Christ n'est ni un sentiment individuel pur, ni une école, ni une société privée. C'est une société publique et parfaite et visible, constituée en forme de royaume véritable, encore qu'il soit spirituel dans son ordre. « *Et vous nous avez faits royaume pour notre Dieu* (1). *Et Jésus parcourait toutes les villes et les villages... prêchant l'Evangile du royaume* (2). » Royaume qui durera éternellement. « *Et son royaume n'aura pas de fin* (3). » Royaume qui devait, dans le gouvernement des peuples, succéder et se substituer aux quatre empires de la force qui ont tour à tour dominé l'univers : « *Il consumera tous ces royaumes, pour lui, il subsistera éternellement* (4). » Ainsi l'Eglise fut annoncée par les prophètes, ainsi elle fut établie par Jésus-Christ, ainsi elle s'est affermie, développée, perpétuée sur la terre. De ce royaume un seul est

(1) Apoc. v, 10.
(2) Matt. ix, 35.
(3) Luc. i, 33.
(4) Dan. ii, 44.

le roi : « *Et un seul roi commandera à tous* (1) ; » et ce roi c'est Jésus-Christ : « *Vous le dites, je suis roi* (2). » Mais parce que Jésus-Christ retourné au ciel est invisible à nos regards, il nous a laissé, pour gouverner à sa place ce royaume, Pierre et les successeurs de Pierre. Voilà le point capital qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut discuter utilement la présente matière. La religion est un lien, mais c'est un lien qui nous rattache à Dieu de la manière qu'il veut et qu'il prescrit. Or il veut et il prescrit que ce soit dans l'Eglise et par l'Eglise qu'il a instituée sous forme de société et de royaume pour son Fils, et il lui a assujetti et rois et nations : « *Et tous les rois de la terre l'adoreront, toutes les nations le serviront* (3). »

Cette doctrine étant posée, et tout catholique doit l'admettre, tous les raisonnements de M. de Laveleye, empruntés à l'indépendance nationale, sont renversés. Et les paroles du baron von Weichs qu'il exalte sont simplement une bouffonnerie :

« Nous avons à décider aujourd'hui, criait ce baron au Reichsrath, si nous formerons un Etat indépendant, ou si, comme au Japon, nous aurons deux souverains, l'un subordonné, siégeant au *Burg*, à Vienne, l'autre, le maître omnipotent, trônant à Rome, au Vatican, ou pour mieux dire au *Gesù* (4). »

Le Japon, la Chine, et encore moins la maison du *Gesù* n'ont que faire ici, c'est de la logique qu'il faut, au moins de la logique de sens commun. Or le sens commun nous enseigne très-clairement que, pour celui qui veut être chrétien et catholique, il y a obligation d'accepter l'Eglise

(1) Ezech. xxxvii, 22.
(2) Joan. xviii, 37.
(3) Ps. lxxii, 11.
(4) Pag. 698.

non pas une Eglise de sa fabrique, mais cette Eglise, qu'il a plu à Dieu d'instituer. Or il a plu à Dieu d'instituer son Eglise en forme de royaume. Au chef de ce royaume, les hommes baptisés sont tenus de prêter obéissance. Ils sont vrais sujets du Pape, et ils sont sujets du Pape parce qu'ils le sont de Jésus-Christ par l'autorité duquel le Pape les gouverne. Il est donc très-vrai, ce qui paraît si étrange à cet honnête baron, que les catholiques allemands, comme les catholiques français, belges, espagnols, tous ceux qui font partie de l'Eglise ont deux souverains : l'un, temporel, résidant à Vienne, à Paris, à Bruxelles, à Madrid, où que ce soit, l'autre, spirituel, qui réside à Rome, métropole du monde catholique. « En conférant à Pierre le suprême pastorat, dit le docte Phillips (1), il lui a, par là-même, subordonné le genre humain tout entier; tout homme appartient de droit au troupeau de Jésus-Christ. Vis-à-vis de la houlette de Pierre le plus puissant prince de la terre n'est pas plus que le plus humble des agneaux. » (Traitant une question allemande avec des laïques, nous avons cru bien faire de citer un allemand et un laïque.) Mais c'est justement ce qu'ils ne veulent pas. Ils répètent les cris impies des Juifs : « *Nous n'avons pas d'autre roi que César.* » Et quant au vicaire de Jésus-Christ, ils ajouteraient volontiers: « *Qu'il soit crucifié.* » Mais s'ils se font les imitateurs des Juifs perfides, à leur aise; cela servira à montrer toujours plus leur incompétence à parler de ce qui a trait à l'Eglise de Jésus-Christ et leur ineptie à représenter un peuple catholique (2).

(1) Du droit ecclésiastique, etc. t. 1, p. 159.

(2) Pour mieux voir quel est le catholicisme du baron susdit, rapportons ces autres paroles louées par M. de Laveleye comme patriotiques: « Un seul exemple nous montrera la différence entre l'esprit qui règne ici et aux bords du Tibre. Tandis que nous parlons d'abolir la peine de

Revenons maintenant à l'idée chrétienne que tous ceux qui appartiennent au bercail de Jésus-Christ sont soumis au suprême Pasteur dont il a fait lui-même son remplaçant. Le concept de concordat n'offre rien d'étrange, de difficile à saisir comme M. de Laveleye voudrait le faire croire (1). Essayons d'en déterminer la nature.

I. *Si tout baptisé est de droit divin soumis au Pape, il faut nécessairement que tout peuple soit régi par deux autorités: par celle du souverain temporel quant aux choses de cette vie, et par celle du souverain spirituel, du Pape, quant aux choses qui regardent le salut éternel et le culte de Dieu. Ces deux souverains peuvent évidemment se concerter et s'entendre pour mettre fin à un litige relativement à l'extension de leur pouvoir, ou pour régler l'exercice de ce pouvoir, conformément toujours à la loi de Dieu, vu les conditions spéciales du peuple soumis à leurs deux gouvernements. Telle est l'idée générale des concordats pris abstractivement, telle leur origine. Ce ne sont pas des conventions stipulées entre deux nations distinctes, ou entre deux souverains de peuples séparés, comme il arrive pour les traités*

mort, on vient de canoniser là-bas un inquisiteur tout couvert du sang des victimes qu'il avait immolées parce qu'elles adoraient Dieu à leur manière, Pedro Arbuez. » On ne sait ce qu'il faut le plus admirer ici ou l'ignorance ou le cynisme. L'ignorance, pour ne pas savoir la rigueur des procès entrepris en cours de Rome pour s'assurer des vertus de l'illustre martyr, de la cause de son martyre, et des miracles opérés par Dieu pour en manifester authentiquement la sainteté. Le cynisme, pour taxer d'immoral un jugement si solennel de la sainte Eglise de Dieu. Il croit donc que l'indéfectible épouse de Jésus-Christ est capable d'errer dans la canonisation des saints, et de proposer à la vénération et à l'imitation des fidèles, non pas des héros de vertus évangéliques, mais des hommes abominables et des criminels ? Et cela se donne pour catholique ! et cela prétend donner des lois aux peuples catholiques ! *O tempora ! O mores !*

(1) « Ces traités singuliers, dont les partisans eux-mêmes ne peuvent déterminer la nature. »

internationaux, ce sont des conventions passées entre deux autorités suprêmes, lesquelles gouvernent dans un ordre distinct le même peuple, l'une au temporel, l'autre au spirituel. Voilà pourquoi ce sont des conventions tout à fait SUI GENERIS, *et d'une nature différente des autres conventions.*

II. *Les deux autorités qui concluent entre elles de cette façon, appartenant à deux ordres différents dont l'un est inférieur et subordonné à l'autre, il s'ensuit que les concordats, encore qu'on puisse les appeler contrats bilatéraux, en tant qu'ils obligent, proportion gardée, les deux parties* (1), *ne peuvent néanmoins porter ce nom dans le sens régaliste, en tant qu'ils entraîneraient avec eux une égalité juridique parfaite de part et d'autre, comme il arriverait entre deux contractants parfaitement égaux et indépendants. Le prince temporel, même comme tel, ne cesse d'être le sujet du souverain Pontife, et l'autorité politique de l'un ne cesse d'être subordonnée à l'autorité spirituelle de l'autre, et également, les objets sur lesquels se fait l'accord ne cessent d'être subordonnés les uns aux autres.*

III. *EN SOI les concordats sont relatifs aux matières mixtes: ces matières ayant un côté civil et un côté religieux, et demeurant soumises, quant au premier, à l'autorité politique, et quant au second, à l'autorité reli-*

(1) *Hæc concordata vim habeant veri contractus utrinque obligantis.* Voilà ce qui se lit expressément dans le Concordat passé entre Léon X et François I et promulgué dans le cinquième concile de Latran, en 1516. On trouve des phrases pareilles dans les concordats postérieurs. Encore bien qu'elles doivent être comprises selon la nature de l'objet et d'après la qualité des contractants, ces phrases doivent néanmoins contenir un veritable sens. Et ce sens c'est l'obligation réciproque de loyauté, d'une part pour maintenir les faveurs accordées, d'autre part d'obéissance, qui du reste est déjà due en soi, mais qui est positivement confirmée, aux dispositions prises par le supérieur légitime.

gieuse, peuvent quelquefois donner lieu à des conflits de juridiction. Tels sont, par exemple, l'enseignement public, les biens du clergé, le mariage et le reste; parfois il importe de définir POSITIVEMENT, *sur ces points, les droits des deux pouvoirs pour empêcher l'invasion de l'un sur le terrain de l'autre, et venir ainsi à quelque concession réciproque pour conserver la bonne harmonie ou, au cas où elle aurait été rompue, la rétablir.* PAR ACCIDENT *ensuite les concordats peuvent avoir pour objet une matière ou purement spirituelle comme serait la juridiction ecclésiastique ou l'élection des ministres sacrés à laquelle il serait concédé aux princes de mettre la main, ou purement temporelle, comme serait un fief, un bénéfice, une nomination à un emploi civil dont on gratifierait l'Eglise.*

IV. *Relativement aux choses purement temporelles, le concordat peut être dans le véritable sens un contrat, rien ne s'y oppose. Mais il n'en est pas de même pour les choses purement spirituelles, car il y a crime de simonie à faire des choses sacrées l'objet d'un contrat. Par rapport à cette sorte d'objet les concordats revêtent la nature de pure concession ou faveur accordée à un prince sur des raisons spéciales. Enfin relativement aux matières mixtes, elles ne peuvent non plus, attendu le côté spirituel qu'elles renferment, former l'objet d'un contrat, mais, quant à elles, les concordats ont le caractère de loi particulière par laquelle le Pape règle la manière d'appliquer ou de tempérer le droit commun disciplinaire par rapport à un pays donné, condescendant en cela à la requête du prince qui lui a représenté la convenance de cette loi, et qui s'engage par une promesse spéciale à en procurer l'exécution.*

Puis donc que la définition doit viser ce qui convient à l'objet en soi, *per se*, et non pas à ce qui lui convient accidentellement, *per accidens*, on voit la justesse de cette

définition du concordat, donnée par le cardinal Tarquini (1). « Le concordat est *une législation ecclésiastique spéciale octroyée à un royaume par le Souverain Pontife sur les instances du chef de ce même royaume et confirmée par la promesse particulière de ce dernier qui s'oblige à l'observer toujours.* »

Il ressort de cette courte explication que les assertions de M. de Laveleye sont évidemment fausses. Et d'abord il est manifestement en dehors du sujet quand il nous allègue les exemples du père qui force son fils à obéir toute sa vie à un étranger, ou du roi de France soumettant aux rois d'Espagne la nomination des officiers de son armée. Le Pape n'est étranger à aucun catholique. Pour être étranger aux catholiques, il faudrait que Jésus-Christ lui-même fût pour ce catholique un étranger, Jésus-Christ dont le Pape tient la place, et continue la mission. Croyez-vous, oui ou non, ô sophiste ignorant, que le Pape est le père et le pasteur universel de toute l'Eglise? Si vous ne le croyez pas, vous n'êtes pas catholique, et vous n'avez pas le droit de parler ici de ce qui touche aux catholiques. Que si vous le croyez, comment voulez-vous qu'on vous prenne pour un homme de sens quand vous venez affirmer que le père est étranger à ses enfants, le pasteur à ses brebis? Sans aucun doute le roi de France ne peut assujettir la nomination de ses officiers au bon plaisir du roi d'Espagne. Mais savez-vous bien ce que vous dites quand vous comparez le Pape, relativement aux catholiques de tel ou tel royaume, à ce que serait, par rapport à eux, le souverain temporel d'un autre Etat? Qu'ils soient français, allemands, espagnols, ce que l'on

(1) *Lex particularis ecclesiastica pro aliquo regno, Summi Pontificis auctoritate edita ad instantiam Principis ejus loci, speciali ejusdem Principis obligatione confirmata, se eam perpetuo servaturum.* Juris ecclesiastici publici Institutiones, p. 73

voudra, les catholiques sont plus sujets du Pape, je parle du Pape en tant que chef de l'Eglise et prince spirituel, que de leur roi ou de leur empereur, en tant que prince temporel, parce que les liens de la première sujétion sont sans conteste et plus intimes et plus élevés que ceux de la deuxième. Telle est la volonté de Dieu; il a plu à Dieu, Seigneur universel, de constituer deux autorités dans le monde pour gouverner les peuples : l'une spirituelle, pour diriger l'homme vers la vie éternelle, l'autre temporelle, pour le régir relativement aux choses séculières et à la paix sociale. Nous sommes bien forcés de répéter les mêmes choses : nos adversaires, paraît-il, ont l'oreille dure. Quant au second exemple de la nomination des officiers de l'armée, s'il prouve quelque chose, savez-vous quoi? Il prouve qu'on ne peut concéder aux princes séculiers aucun droit d'ingérence dans la nomination des évêques ou autres qui sont les officiers de la milice ecclésiastique dont le souverain est le Pape, et non le prince séculier. Mais, avec le sens de M. de Laveleye, cet exemple est hors de propos. Car, premièrement, quand encore les matières du Concordat autrichien eussent été purement temporelles, le prince pouvait parfaitement engager sa foi dans l'intérêt du bien spirituel de ses sujets et par hommage à Notre Seigneur Jésus-Christ. Et cette foi, une fois engagée, il ne pouvait plus de lui-même la retirer, et parce que les dons faits à l'Eglise revêtent par là-même un caractère sacré en raison de la fin spirituelle à laquelle ils sont destinés, et encore parce qu'un jugement authentique est nécessaire pour cela, or le jugement authentique appartient non au sujet, mais au supérieur. Mais encore tel n'était pas le cas. En effet les matières du Concordat étaient des matières spirituelles ou mixtes, relevant conséquemment de la juridiction directe de l'Eglise. Quels furent les points visés par les lois dont s'occupe notre sophiste? Le mariage, l'ingérence

de l'Eglise dans l'enseignement de la jeunesse, la foi religieuse des enfants nés d'un mariage mixte. Or le mariage (et non pas la bénédiction nuptiale qui lui est jointe) est un sacrement (1). Prétendriez-vous que les sacrements ne sont pas chose sacrée ? Et s'ils sont chose sacrée, n'est-il pas évident que le jugement qui les concerne, appartient aux tribunaux de l'Eglise ? Quant à l'enseignement, ce n'est pas simplement un droit, c'est un devoir imposé à l'église par Jésus-Christ : « *Allez, enseignez toutes les nations, apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai ordonné* (2). » Vous-même avouez que l'école doit développer chez les enfants le sentiment moral et religieux (3). Or chez les catholiques il n'y a de piété et de moralité que celle qui est conforme à l'évangile de Jésus-Christ ; mais l'interprète, et la gardienne, et le ministre de l'évangile de Jésus-Christ, c'est l'Eglise. C'est donc l'Eglise qui doit former la jeunesse à la piété, à la moralité dans les écoles. Vous dites : qu'elle enseigne le dogme et la morale, mais pour le reste qu'elle s'en abstienne. Très-bien. Mais s'il arrive, ce qui n'est pas rare, que ceux à qui sont confiées les autres parties de l'enseignement font glisser dans l'âme de leurs élèves des maximes impies et immorales, refuserez-vous à l'Eglise le droit de remédier à ce mal ? Et ce droit, comment le pratiquer sans surveiller de quelque manière les diverses branches de l'enseignement public ? Quant à la foi religieuse des enfants nés d'un mariage mixte, il est trop évident que c'est une matière qui touche à la conscience, car il est défendu par le droit naturel même de consentir ou de ne

(1) *Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum...* anathema sit, Conc. Trident. Sess. xxiv, can. i.

(2) Matt. xxviii, 19, 20.

(3) P. 710.

pas s'opposer à ce que ceux à qui l'on donne la vie courent le péril certain d'être éternellement damnés en professant une croyance fausse.

Mais sans cela, M. de Laveleye ne convient-il pas que le vote de ces lois fut une restauration parfaite du Joséphisme (1)? Et le Joséphisme n'était-il pas une violation manifeste des droits de l'Eglise?

On voit par là que le gouvernement autrichien était rigoureusement obligé à observer le Concordat, et cela pour trois raisons. La première se tire du caractère sacré et solennel de toute convention : toute convention, et c'est évident, oblige les parties à tenir ce qui a été convenu. Et le changement dans la forme de gouvernement ne brise pas ce lien, car ce lien concerne l'autorité publique, qui demeure la même, quelque variation qui se produise dans son sujet. *Par notre parole impériale, royale, en notre nom et en celui de nos successeurs, nous promettons à notre tour* (2), telle fut la formule de souscription. La seconde raison est la nature spéciale de cette convention, qui est, ainsi qu'il a été dit, une législation ecclésiastique particulière émanée du Souverain Pontife. La loi emporte avec soi une obligation dont on ne peut être délié que par le pouvoir même qui l'a créée. D'où ces deux remarques qui réfutent M. de Laveleye : l'une que, si l'interprète autorisé de la loi est le législateur seul, il n'y a que le Pape qui puisse interpréter les concordats ; le prince ne le peut jamais, tant il est loin de pouvoir les rescinder à son gré. L'autre remarque a trait au paralogisme qu'il commet au sujet de la Hongrie ; il écrit :

(1) « L'esprit libéral de Joseph II, depuis longtemps banni de Vienne avec exécration, reparaissait sur la scène et allait y commander en maître » Ibid. p. 693.

(2) *Verbo cæsareo-regio pro nobis atque successoribus nostris adpromittentes.*

« Les Hongrois, se plaçant comme toujours sur le terrain du strict droit constitutionnel, ont considéré le Concordat comme n'ayant point force légale pour les pays dépendant de la couronne de saint Etienne, attendu que ce traité, conclu par le souverain, n'avait pas été voté par la diète, et que nulle loi ne peut avoir d'effet en Hongrie tant que les représentants de la nation ne l'ont pas ratifiée (1). »

Cette raison est renversée par la seule considération de la vérité énoncée plus haut que les concordats envisagés dans leur essence ne sont pas des contrats, mais une législation spéciale disciplinaire, octroyée par le Pape à un peuple pour lequel il consent à modifier le droit commun. Or puisque la loi faite par le Pape pour le gouvernement spirituel des fidèles oblige ceux-ci, indépendamment de toute acceptation, il est clair que les Hongrois aussi sont tenus d'observer le Concordat qui a été fait aussi pour eux, encore que les représentants de la nation ne l'aient pas ratifié. Cette ratification est nécessaire pour les lois civiles, nullement pour les lois ecclésiastiques sur lesquelles les Parlements n'ont aucune sorte d'autorité. Du reste la Hongrie ne gagnerait rien à se soustraire au concordat, car elle retomberait sous la loi commune, c'est-à-dire sous le droit canonique pur et simple. Mais revenons à notre sujet dont nous nous sommes quelque peu écartés.

Le troisième motif en vertu duquel on devait observer le concordat, c'est qu'il ne faisait qu'abolir les sacriléges usurpations de Joseph II en fait de droits ecclésiastiques, et conséquemment il ramenait à l'accomplissement des devoirs indéclinables qui n'ont besoin d'aucun pacte pour être obligatoires.

(1) Pag. 691.

Le souvenir de Joseph II nous amène à réfuter une autre accusation de M. de Laveleye. Il transcrit le tableau comparé suivant des naissances à Vienne.

Années	Enfants légitimes	Enfants illégitimes
1862	12,127	11,113
1863	13,401	12,393
1864	12,865	12,849
1865	13,199	12,424
1866	12,937	13,272

Il conclut de là que le Concordat, introduit pour améliorer les mœurs, n'a pas atteint son but. Sans doute les chiffres mentionnés sont effrayants ; qu'il y ait dans une ville plus de bâtards que d'enfants légitimes, cela dénote une corruption de mœurs sans exemple peut-être dans l'histoire même païenne. Peut-on s'étonner après cela des acclamations honteuses qui, au rapport des journaux, ont accueilli la loi qui déconsacrait le mariage ? Cela dit en passant, la conclusion de M. de Laveleye, qu'il nous le pardonne, n'a pas le sens commun. Le Concordat ne comptait guère plus de deux lustres. Vu la lenteur allemande, et les obstacles que le système antérieur suscitait à chaque pas, le Concordat, tout signé qu'il était, restait presque à l'état de lettre morte, et ce n'était qu'en partie et graduellement qu'on en procurait l'application. Comment aurait-il donc produit ses effets? Et quand encore les dispositions concordataires auraient été exécutées incontinent, sans exception, avec zèle, comment s'en promettre, en si peu de temps, un si grand miracle? Changer les mœurs d'un peuple ! Bagatelle ! Les apôtres et leurs successeurs en savent quelque chose. Que de sueurs, que de labeurs et de martyres, que de prodiges pour arriver après de longs siècles à changer les mœurs du vieux monde ! Imaginez ce qu'il en doit être du nouveau, dont la corruption est infiniment plus difficile à

guérir, car elle procède non pas d'une négation, mais d'une privation volontaire de la lumière et de la grâce du Rédempteur qu'il rejette. La statistique de M. de Laveleye ne prouve donc rien contre le Concordat ; elle est au contraire une preuve très-forte contre les lois joséphistes auxquelles le Concordat apportait remède, car c'est sous ces lois que se sont formées les mœurs que fait supposer le tableau rapporté. Il faut en dire autant de l'autre chef d'accusation empruntée à la décadence de cet illustre empire, lequel, dit M. de Laveleye, perd l'une après l'autre ses provinces. Mais, dirons-nous, quand cette série de malheurs commença-t-elle pour l'Autriche ? N'est-ce pas sous Joseph II qui soustraya presque tous ses Etats à l'influence de l'Eglise ? Au contraire l'expression *Austria felix* se trouva constamment vérifiée tant que l'empire se maintint sous cette influence. Et ce que nous disons de l'Autriche, nous le disons aussi de l'Espagne, qui n'eut jamais tant de prospérité et de puissance que sous l'action d'un fervent catholicisme; il n'y eut déclin que lorsque le germe du voltairianisme et du libéralisme importé de France, commença à croître en elle. Quels furent les plus glorieux temps de l'Espagne ? Ne sont-ce pas ceux qui vont de Ferdinand le Catholique au règne entier de Philippe II ? Et ces temps ne forment-ils pas la période où cette illustre nation était le plus étroitement unie à l'Eglise catholique ? Le siècle de sa décadence date proprement des dernières années de Charles III, quand on se mit à combattre ouvertement l'Eglise en ce royaume.

Au dire de M. de Laveleye, les concordats étaient à leur place au moyen-âge. C'est tout le contraire : au moyen-âge, il n'y eut pas de concordats, et ils n'étaient pas nécessaires parce que la loi universelle de l'Eglise, le droit canonique était partout en pleine vigueur. Les concordats parurent à la fin du moyen-âge, au seuil de l'ère moderne. Et en effet, à l'exception de deux conven-

tions très-spéciales conclues, l'une entre Callixte II et Henri V à Worms en 1122 relativement aux investitures, l'autre en 1447 entre le Pape Nicolas V et l'empereur Frédéric III par rapport à la nomination à divers bénéfices ecclésiastiques, le premier concordat, dans le sens plein que nous donnons à ce mot, fut celui de 1516 conclu entre Léon X et François Ier, et il fut suivi de beaucoup d'autres passés avec presque tous les Etats de l'Europe. L'esprit d'obéissance à l'Eglise s'étant énerve par suite de la révolte du protestantisme, il fallut attemperer les lois canoniques à l'exigence particulière des divers Etats, et forcer, par voie de convention spéciale, les autorités politiques à les observer, et à les faire pratiquer conformément au tempérament apporté. M. de Laveleye dit que les concordats sont en opposition avec les idees et les institutions modernes. Nul doute. Dans les époques de foi et d'obéissance, l'autorité de l'Eglise suffisait, et sa loi pure et simple. Mais la foi devenant languissante et les gouvernements jaloux, il fallut des concordats et des arrangements particuliers. Le pouvoir politique ayant complètement apostasié, et s'étant transformé en règle souveraine du vrai et du juste, selon les folles idees du moderne libéralisme, les concordats eux-mêmes ne sont plus à leur place. Il faut affranchir l'Etat du joug de l'Eglise, criait au Reichsrath viennois le poëte Auersperg (pauvre société tombée au pouvoir des poëtes !); et ce cri ne faisait que paraphraser l'antique *Nolumus hunc regnare super nos*. Et de fait, à quoi bon des concordats quand on ne reconnaît plus de pouvoir supérieur ou égal ? Au moins devraient-ils le dire ouvertement. Ils n'osent pour le moment, mais dissimulant leur pensée veritable, ils mettent en avant les droits de l'Etat qu'ils disent usurpés par l'Eglise. C'est l'ancienne accusation formulee dejà contre Jésus-Christ dont l'Eglise reproduit la vie en elle. Le Rédempteur était né à peine, et le roi Hérode de s'ima-

giner qu'il avait en lui un rival, et d'ordonner le massacre des saints Innocents. Et quand les pharisiens livides d'envie traînèrent Jésus-Christ devant Pilate pour qu'il le condamnât à mort, c'est sur la même accusation qu'ils insistent : « *Nous avons trouvé celui-ci pervertissant la nation, et défendant de payer le tribut à César et se disant le Christ-Roi* (1). » Le même Pilate exprima aussi la même idée, ironiquement cependant, dans le titre qu'il fit attacher à la croix : *Jésus de Nazareth, roi des Juifs.* Et Jésus Christ était assurément roi. Roi constitué par son Père, à l'effet de proclamer, du haut de Sion, la sainte montagne, cette loi qui en tant que divine devait s'assujettir toute loi humaine : « *Et moi j'ai été établi roi par lui sur Sion sa montagne sainte pour publier sa loi* (2). »

Mais, demande M. de Laveleye, si le Pape lançait l'anathème sur les lois fondamentales d'un pays, ce pays devrait-il donc lui obéir ?

Lui qui croit à la faillibilité du Pape et à l'infaillibilité des Parlements, trouve cette conséquence étrange. Mais nous catholiques qui croyons le contraire, nous répondons que la condamnation par le Pape des lois fondamentales d'un pays serait un signe manifeste que ces lois sont injustes et condamnables. Notre critique ne sait donc plus ce qu'il dit quand il blâme le Pape d'avoir, en vertu de son autorité, annulé les nouvelles lois autrichiennes sur le mariage, les écoles, les rapports interconfessionnels, en rappelant à leurs auteurs les censures ecclésiastiques qu'ils avaient encourues par leur vote. Le Pape a été fait par Dieu *Docteur de justice* (3) dans son Eglise. Mais s'acquitterait-il de sa charge, s'il ne corrigeait les erreurs de ses disciples ? Nous voudrions bien savoir de

(1) Luc XXIII, 2.
(2) Ps. II, 6.
(3) Joël II, 23.

M. de Laveleye si la loi de Dieu doit prévaloir ou non sur les lois de l'homme dans le cas de conflit, et, si l'interprète de la loi de Dieu est ou non le Souverain-Pontife (1). Au lieu de résoudre ces deux questions, M. de Laveleye rapporte avec complaisance les peines rigoureuses infligées par le gouvernement à ceux qui adhérèrent à la décision du Pape. Que n'a-t-il écrit un peu plus tard ! Il aurait pu se féliciter des sacriléges violences auxquelles fut en lutte pour ce même motif l'intrépide évêque de Linz. Mais qu'est-ce que cela prouve ? On faisait bien pis dans les trois premiers siècles de l'Eglise. Au lieu d'amende et de prison, c'étaient la hache et le feu qu'on employait contre ceux qui, par obéissance à la loi évangélique, refusaient d'obéir aux ordres des empereurs, aux prescriptions des proconsuls et des préteurs. Puisque reviennent ces temps, reviennent aussi leurs conséquences, un peu mitigées toutefois par l'hypocrisie de la soi-disant civilisation. Seulement qui ne voit qu'il y a une plus grande injustice à traiter aujourd'hui les catholiques, comme les païens traitèrent autrefois les premiers fidèles ? Pour les catholiques d'alors, il s'agissait de conquérir une position sociale qui leur manquait, il s'agit pour ceux d'à présent d'être dépouillés de celle qu'ils possèdent. Seront-ils pacifiques au point de le tolérer ?

---

(1) On a vu en Bavière un ministre, Lutz, attaquer l'Eglise en plein Parlement, parce qu'elle enseigne *qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*, et qu'elle s'attribue l'office d'interpréter les commandements de Dieu. Bonté divine ! où sommes-nous descendus ? Dans un royaume catholique, un homme qui se dit catholique, oser censurer des vérités si obvies, si fondamentales dans le christianisme ! Et que prétend-il donc, ce ministre ? Voudrait-il donc dire que saint Pierre se trompa, lui qui proclama ce grand principe ? ou que la garde et l'interprétation de sa loi, ce n'est pas à l'Eglise, mais à l'Etat que Jésus-Christ l'a commise ?

CHAPITRE XIV

DE LA NATURE ET DE LA VALEUR DES CONCORDATS.

(*Suite.*)

Un dissentiment se manifesta naguère entre catholiques à propos des concordats. Comme l'examen du débat auquel ce dissentiment donna lieu peut éclaircir ce que nous avons dit au chapitre précédent, nous allons en parler. Nous exposerons d'abord la controverse, nous établirons ensuite les points qui nous semblent indubitables.

§ I

EXPOSÉ DE LA CONTROVERSE.

M. le vicomte M. de Bonald, digne héritier de la vertu et de la science de l'homme illustre qui immortalisa ce nom, publia en 1871 un opuscule intitulé : *Deux questions sur le Concordat de* 1801 ; c'étaient les deux suivantes :

« 1° Le gouvernement de la Défense nationale a-t-il succédé au privilége concordataire de la nomination des évêques pour les siéges vacants ?

« 2° Dans l'hypothèse qu'il ait succédé, le Saint-Siége n'a-t-il pas le droit de retirer ce privilége, vu l'abus qu'en

ont fait les gouvernements français depuis soixante-dix ans? »

Pour résoudre cette double question, l'auteur commence par bien définir la nature des concordats, et il prouve qu'on ne peut rigoureusement les regarder comme des contrats synallagmatiques, suivant les légistes, mais qu'il faut les envisager comme de simples priviléges octroyés au pouvoir temporel par le Pape qui, pour de justes motifs, déroge ainsi au droit commun. Les raisons qu'il donne sont résumées à la fin de l'ouvrage en ces termes: « L'acte de 1801 ne peut être assimilé à un contrat, parce qu'il y a impossibilité radicale à ce qu'un contrat intervienne entre deux personnes, savoir: la puissance spirituelle et la puissance temporelle agissant comme telles, dont l'une est pouvoir, l'autre sujet, dont l'une commande à l'autre, comme l'âme commande au corps; et parce qu'il y a encore impossibilité à ce que ce même contrat intervienne touchant la juridiction, c'est-à-dire un objet qui ne peut faire la matière d'une obligation. » Cet opuscule mérita à son auteur les félicitations d'un grand nombre de savants et d'évêques, et même du souverain pontife, lequel, dans un bref laudatif, recommande cet écrit nommément pour avoir mis sous les yeux le caractère original et formel des concordats (1).

Au commencement de 1872, il parut dans la *Revue catholique* de Louvain, un article sur les concordats, signé de M. Labis, professeur de théologie; M. Labis y combattait l'idée de M. de Bonald, et soutenait que les concordats, bien qu'ils soient, relativement à la matière, de simples concessions, eu égard à la forme, sont néanmoins de vrais contrats synallagmatiques.

(1) ... *cum et religionem peritiamque tuam commendet et oculis subjiciat nativam et peculiarem hujusmodi pactorum seu indultorum indolem.*

« A notre avis, disait-il (1), le concordat est un traité public *sui generis* qui tient à la fois de la nature du privilége par son objet, car généralement toutes les *concessions* sont faites par le chef de l'Eglise, et de la nature du contrat bilatéral par la forme qu'il affecte et la réciprocité des engagements que prennent les deux parties contractantes. » La raison principale qu'il imagine est tirée des formules usitées par les pontifes romains dans la stipulation de ces traités : ces formules expriment un vrai contrat et une obligation réciproque. Quant aux preuves apportées par M. de Bonald, il y répond en disant que les contractants interviennent ici comme personnes égales et indépendantes, et que, pour la matière, ce n'est pas de la juridiction en elle-même qu'il s'agit, mais uniquement de son exercice. « Le prince agit comme souverain temporel, et à ce titre il a un pouvoir indépendant de l'autorité pontificale (2)... Ce n'est pas sa puissance (du Pape), à proprement parler, mais l'usage de cette puissance qui est lié, relativement à certains actes, par les concordats (3). »

Cet article fut approuvé par un très-savant juriste de Rome qui écrivit à son auteur la lettre suivante :

« J'ai lu avec la plus grande satisfaction l'article *Des concordats*, inséré dans la *Revue catholique*, savant recueil périodique de Louvain. J'adresse mes sincères félicitations à l'auteur, M. l'abbé Labis, pour la profonde science et la vaste érudition avec laquelle il a démontré sa thèse, comme aussi pour la modération vraiment chrétienne dont il a usé en traitant cette question.

« Bien que les concordats stipulés par le Saint-Siége, dans les temps modernes, avec les divers gouvernements,

(1) *Revue catholique*, 15 janv. 1872 p. 15.
(2) Ibid. p. 13.
(3) Ibid. p. 24.

soient, eu égard à la matière, des concessions ou privi-léges, il n'en est pas moins vrai qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont conçus et des obligations qu'ils imposent aux deux parties contractantes, on doit les considérer comme de véritables contrats bilatéraux.

« Cette proposition est vraie, et M. Labis l'a démontrée par des arguments qui ne souffrent pas de réplique. Comment, en effet, pourrait-on nier cela, alors que les souverains pontifes l'ont admis explicitement par des articles formels de ces conventions? Ajoutez qu'en professant que les concordats sont, de la part du Pape, des concessions révocables *ad nutum*, les docteurs catholiques, quoique animés de la meilleure intention du monde, ne favorisent cependant pas les intérêts de la Papauté et du catholicisme. Le Pape ne veut pas l'abolition des concordats, et il ne les a jamais révoqués; que dis-je? il les a toujours scrupuleusement observés. Ce sont les gouvernements qui bien souvent en ont déchiré certains articles ou les ont complètement supprimés. C'est leur affaire, et peut-être cette infidélité de leur part procurera-t-elle à l'Eglise l'avantage de recouvrer sa pleine liberté d'action. Mais l'Eglise n'a jamais cru pouvoir leur fournir une arme pour les abolir impunément, en déclarant qu'elle ne se croit pas obligée à maintenir les conditions stipulées.

« Telle est la doctrine la plus accréditée à Rome; et bien qu'il s'y rencontre des docteurs qui embrassent l'opinion de M. Maurice de Bonald, la vérité cependant fait un devoir de reconnaître que les personnages les plus importants sous le rapport de la science et de la pratique des affaires, professent le sentiment si bien exposé par M. Labis. Plusieurs m'ont même exprimé leur mécontentement de voir des écrivains catholiques s'associer, quoique de bonne foi, aux ennemis du Saint-Siége pour renverser les concordats déjà existants, ou tout au moins leur fournir une raison de s'en passer impunément.

« S'il m'était permis, je prierais volontiers M. Labis de faire imprimer séparément son travail, afin qu'il puisse profiter aussi à ceux qui ne lisent pas la *Revue catholique.*

« *Signé:* PHILIPPE DE ANGELIS,

« *Professeur de droit canonique à la Sapience et au Séminaire romain.* »

D'autre part, un autre professeur romain de grand renom, le P. Tarquini, approuva complètement les doctrines de M. de Bonald, et répondit aux critiques de MM. Labis et de Angelis par une lettre fort bien raisonnée. Bien qu'un peu longue, nous allons néanmoins la transcrire entièrement à cause de la lumière qu'elle répand sur cette importante matière. La voici:

« A la demande de M. le chanoine Labis, professeur au Grand-Séminaire de Tournai, le *Bien public* de Gand a publié, dans son numéro du 26 mars 1872, la lettre suivante de M. le chanoine Philippe de Angelis, professeur de droit canonique à l'Université romaine de la Sapience et au Séminaire romain :

(Voir cette lettre ci-dessus.)

« Sur cette lettre le savant rédacteur du *Bien public*, a fait des observations si sages, et si bien fondées en logique et en science (1) qu'il me paraissait inutile

(1) Que résulte-t-il de la lettre de M. de Angelis ?... C'est qu'il existe dans l'école une controverse sur la nature des concordats, et que l'honorable professeur romain se range, dans cette controverse, de l'avis de M. le chanoine Labis, contrairement à celui de M. de Bonald, du R. P. Piccirillo, du R. P. Tarquini et des éminentes autorités ecclésiastiques dont le publiciste français a reçu l'approbation.

C'est un point que nous concédons volontiers à notre estimable correspondant, et nous nous bornerions à enregistrer purement et simplement la lettre de M. de Angelis si, à côté de l'adhésion accordée à M. le chanoine Labis, elle ne contenait un blâme à l'adresse de M. Maurice de Bonald et des écrivains laïques qui ont embrassé sa doctrine. Il nous semble qu'à cet égard le témoignage de plusieurs évêques et les éloges si explicites donnés

de revenir sur cette matière; mais puisque des personnes savantes et zélées pour la pureté de la doctrine catholique et l'intégrité de la primauté du Pontife romain m'ont engagé vivement à faire un simple examen de la lettre précitée, j'ai consenti, bien qu'à contre cœur, à le faire brièvement.

« Les idées répandues dans cette lettre se réduisent naturellement à la thèse dont elles sont le développement, et à laquelle elles sont toutes ramenées. Or, cette thèse est ainsi conçue: « Bien que les Concordats stipulés par « le Saint-Siége, dans les temps modernes, avec les « divers gouvernements, soient, eu égard à la matière,

par le Saint-Père à l'auteur des *Questions sur le Concordat* compensent la censure du canoniste romain. Certes si M. de Bonald et les écrivains catholiques qui l'ont suivi « s'étaient associés, quoique de bonne foi aux ennemis du Saint-Siége, » ils n'eussent pas reçu du Pape des félicitations, mais au contraire un discret et charitable avertissement.

Quant au fond même de la question, la controverse, nous paraît-il, a fait un pas, et c'est déjà un motif de se réjouir de ce qu'elle ait été soulevée.

M. de Angelis affirme, comme M. de Bonald, que « les concordats stipulés « par le Saint-Siége dans les temps modernes avec les divers gouverne- « ments, sont, eu égard à la matière, des concessions ou des priviléges. »

M. le chanoine Labis, de son côté, reconnait que, « dans une circons- « tance *extraordinaire,* si un ou plusieurs articles du concordat tournent « au détriment de la société, s'ils ne peuvent être observés sans un grave « préjudice, et que la difficulté ne puisse être levée d'un commun accord, le « Pape peut et doit y déroger, dans le cas qu'il s'agisse d'intérêts religieux « à sauvegarder. »

Il nous paraît, sauf meilleur avis, que la brochure de M. de Bonald et la lettre si remarquable adressée à l'auteur par le R. P. Tarquini n'ont d'autre objet que la démonstration de cette double thèse. Personne en effet n'a pu supposer qu'en maintenant, dans la question des concordats, les droits supérieurs du souverain pontife, ces deux écrivains aient entendu attribuer au Pape la faculté d'abolir les concordats par un simple caprice et sans motifs plausibles.

Mais l'avantage du système qu'ils soutiennent est à nos yeux d'être logique, conforme aux principes généraux du droit, et, quoi qu'en pense M. de Angelis, favorable à la liberté de l'Eglise. Remarquons, en effet, que si les

« des concessions ou priviléges, il n'en est pas moins « vrai qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont « conçus et des obligations qu'ils imposent aux deux « parties contractantes, on doit les considérer comme de « véritables contrats bilatéraux. » L'auteur dont l'orthodoxie est manifeste, en avouant que les concordats, eu égard à la matière, ne peuvent être que des concessions et des priviléges, termine par cela seul la controverse en faveur de l'excellent publiciste français M. le vicomte Maurice de Bonald, en même temps qu'il dénote avec quelle hâte il a écrit, puisqu'il met en opposition la matière avec la forme, et prétend que la seconde peut changer la nature de la première. Les principes fondamentaux de la philosophie et la lumière même de la raison en sont ébranlés. Comment voulez-vous, qu'une matière, au sujet de laquelle on confesse, qu'à la regarder en elle-même, elle ne peut devenir l'objet d'un contrat bilatéral, mais que par sa nature déterminée elle

concordats étaient véritablement des contrats bilatéraux, il ne suffirait pas d'un dommage grave, d'une circonstance extraordinaire pour que l'une des parties pût en provoquer la rescision. De telles conventions ne se rescindent que pour cause d'erreur, de dol ou de violence et chacun des contractants doit les observer de bonne foi, même lorsque cette fidélité est préjudiciable à ses intérêts. Ainsi en est-il lorsque l'Eglise stipule avec l'Etat sur une matière d'ordre purement temporel ; mais la situation change, comme aussi la nature de l'acte, lorsque l'Eglise accorde à l'Etat des priviléges d'ordre spirituel. La raison en est fort simple: c'est que les pouvoirs spirituels de l'Eglise ne sont pas aliénables et ne peuvent ainsi faire l'objet d'un contrat commutatif. Sur ce terrain, le souverain pontife conserve donc toujours l'intégrité de ses lois et il demeure juge de l'opportunité d'élargir, de restreindre et même de révoquer les priviléges octroyés par lui-même ou par ses prédécesseurs. Et encore une fois il en est ainsi parce que le concordat sur une telle matière n'est et ne saurait être une convention bilatérale.

L'inconvénient pratique du système auquel nous répondons est d'assimiler complétement l'Eglise et l'Etat dans les conventions concordataires. Il en résulte ou que les prérogatives de l'Eglise sont amoindries ou que les droits de l'Etat sont exagérés, ce qui est toujours funeste.

est un privilége et une concession, puisse recevoir une forme contraire à sa nature, et par la plus étrange des métamorphoses devenir cela même à quoi sa nature répugne le plus, c'est-à-dire un contrat bilatéral? Il n'est pas un italien qui ne doive se souvenir ici des beaux vers de Dante dans le *Paradis*, chant I, v. 127 et suivants :

Vero è, che, come forma non s'accorda
Molte fiate all'intenzion dell'arte
Perchè a risponder la materia è sorda....

« C'est-à-dire, suivant le commentaire de François de Buti, que bien souvent la forme ne s'accorde pas avec l'intention de l'art, parce que « l'art voudra faire une chose, « et qu'il en sera fait une autre, » et il en donne la raison: « parce que *à répondre*, » c'est-à-dire parce que à obéir à l'intention de l'art « la matière est *sourde*, c'est-à-dire « qu'elle est inepte et impuissante. » Vous voudriez, semble dire le poëte, agir en Créateur, et par le seul *fiat* de votre parole imposer à la matière inepte la forme que vous avez en tête; mais je vous annonce, moi, dit-il, que votre parole sera perdue, parce que la matière est *sourde* et qu'elle ne l entend pas. Tel est précisément notre cas. Vous confessez que la matière des concordats, considérée en elle-même est un pur privilége, et puis, au moyen de quelques phrases, et pour ainsi dire, avec un autre *fiat*,

Nous maintenons donc, malgré la lettre de M. de Angelis, nos préférences pour la thèse si solidement défendue par M. de Bonald et par le R. P. Tarquini. D'après ces canonistes, le concordat se définit : « Une législation « particulière, émanée du Pape pour une partie déterminée de l'Eglise, à « la demande du prince de cette partie et sanctionuée de la part de celui-ci « par une obligation spéciale de s'y tenir fidèlement. »

C'est au sujet de l'écrit où il justifiait et où il appliquait cette définition que M. de Bonald a reçu du Saint-Père une lettre que nous avons déjà publiée et qui le félicite d'avoir « montré le caractère naturel et spécial des concordats. »

Il nous semble que nous pouvons avec sécurité persister dans une opinion abritée sous un tel témoignage.

vous prétendrez qu'elle doit prendre *la forme* d'un contrat bilatéral! Or, cela est aussi possible, pour me servir de deux comparaisons du poëte rappelées ici, qu'il serait possible à une rivière, au lieu de descendre du sommet de la montagne jusqu'au bas, de s'élever comme une muraille, cela n'exigerait rien moins que la verge de Moïse; ou bien à un feu vif qu'il demeurât tranquillement sur la terre et s'y arrêtât sans dresser ses flammes en haut, suivant le commentaire de François de Buti, chose qui ne s'est jamais vue.

« Tout cela montre de suite ce que vaut le reste de la lettre, car elle est consacrée à soutenir une pareille thèse. Cependant poursuivons notre examen: « Cette proposition est vraie (oui, comme on l'a vu), et « M. Labis l'a démontré par des arguments qui ne souf- « frent pas de réplique (écoutons-les). « Comment, en « effet, pourrait-on nier cela, alors que les Souverains- « Pontifes l'ont admis explicitement par des articles « formels de ces conventions? » Ni M. de Bonald, ni moi, et moins encore le savant cardinal Cagiano, ignoraient ces articles. Il est bon de savoir que, peu avant sa mort, ce savant cardinal m'appela auprès de lui et daigna me communiquer la pensée qu'il avait d'adresser une prière à Sa Sainteté, afin qu'elle daignât ordonner que le formulaire de ces articles fut amendé et ramené à des termes exacts. Je le fortifiai beaucoup dans cette idée, mais la mort étant survenue arrêta l'exécution de ce sage dessein. Assurément, il ne fût jamais effrayé de ces expressions, et il n'y vit jamais cette cause de ruine qui se présente aux yeux de l'auteur de la lettre. Et pourquoi? Le pourquoi, je l'ai déclaré avec tant de netteté, dans ma lettre à M. Maurice de Bonald, que je ne pense pas devoir faire autre chose que de m'en rapporter à mes paroles:

« L'argument avec lequel on croit triompher provient de quelques expressions, employées par les Papes eux-

mêmes, qui semblent donner aux concordats le caractère d'un pacte synallagmatique. Mais en vérité, en usant d'un pareil argument, on oublie les principes de la science. On ne sait pas, on ne veut pas savoir discerner parmi les arguments quels sont ceux qui ont la force et la dignité d'une preuve et quels sont ceux qu'il faut ranger parmi les *pures objections*. La preuve ne peut venir que de principes certains, immuables, admis communément. Une autorité, qui choque ces principes et qui est avec eux en contradiction ouverte, est une objection qu'il faut expliquer en ramenant les termes à leur signification propre, ainsi que le veulent les règles d'interprétation, chaque fois que c'est nécessaire. Or, qu'ont voulu dire les Pontifes romains lorsqu'ils ont donné le caractère de pacte synallagmatique à leurs concordats? ils ont voulu exprimer leur volonté arrêtée, *autant que cela est en leur pouvoir*, de les maintenir de la même façon que des pactes synallagmatiques. Et cette loyauté, ils l'ont fidèlement gardée jusque dans les cas les plus extrêmes: ce qui devrait faire voir l'inconséquence de ceux qui sur ce point jalousent le pouvoir du Pape. Mais lorsqu'en vérité il n'est plus en leur pouvoir de les maintenir, lorsque le bien de l'Eglise et le salut des âmes en réclament l'abolition, lorsque, par conséquent, le devoir de la conscience et l'ordre de Jésus-Christ d'avoir soin de leur troupeau l'exigent, comment s'imaginer que le Pape se soit enlevé la faculté de les abroger? Et, en un mot, comment peut-on s'imaginer qu'il ait eu l'intention de faire un acte qui de sa nature serait illicite et nul? Peut-être dira-t-on qu'il doit soumettre au jugement des princes la reconnaissance d'une telle nécessité? Ce serait la même chose de dire que le Pape en un tel cas devrait changer la constitution divine de l'Eglise ; et que tandis que Jésus-Christ lui en a confié le gouvernement *(amas me?)*, écartant les laïques de ce même gouvernement, il devrait, lui, le leur

soumettre ! Ce serait encore ruiner les principes de droit public que de prétendre qu'un législateur et un tel législateur qui tient son autorité non des sujets, mais directement de Jésus-Christ, doit dépendre de l'assentiment des sujets en ce qui concerne le changement d'une loi! Ce serait renverser toutes les règles du raisonnement d'exiger que dans l'administration des choses spirituelles dont l'intelligence a été donnée aux Pontifes romains et non point aux princes, et que dans le gouvernement de cet immense corps de l'Eglise assujetti à une unité si étroite, dont le nœud entre chaque membre, et l'ensemble de tous les détails sont connus du seul vicaire de Jésus-Christ et demeurent ignorés des princes, le pouvoir de juger appartînt aux princes et se trouvât lié dans le Pape !

« Il me semble que ces paroles résument la pensée de Victor III, c'est-à-dire de Didier, abbé du Mont-Cassin, de saint Anselme de Lucques, l. II, contre Guibert, anti-pape, Baron, an. 1083, au sujet de l'empereur Henri III, et en un mot de quiconque tient ferme pour la doctrine catholique, mettant suffisamment en lumière non-seulement la *futilité*, mais aussi l'*erreur*, contenue dans l'objection qui précède. Du reste, ce qui vient d'être dit et beaucoup d'autres causes encore contribuèrent à introduire dans les concordats des locutions impropres ; et si de la part des Pontifes romains les concordats ne sont que des priviléges ou des indults, ce sont, de la part des princes de véritables pactes, comme par exemple quand ces derniers s'obligent à payer aux évêques et aux chapitres des rentes annuelles en compensation des biens enlevés à Dieu et aux églises. C'est évidemment la promesse de payer ces rentes qui a donné lieu aux expressions sus-énoncées. En outre, ainsi que le nom le dit, ces indults sont appelés concordats, parce qu'ils ont pour effet de rétablir la concorde. Or, quand il s'agit de cette sorte d'indults, les

termes de promesse et de pacte coulent naturellement de la plume et des lèvres, de même que lorsqu'il s'agit de réconciliation domestique entre un père indulgent et un fils indocile, comme nous le montre une expérience quotidienne, quoique certainement il ne puisse être question de véritables pactes bilatéraux entre un père et son fils non émancipé, etc., etc.

« Mais quels que soient l'importance et le nombre des causes qui ont fait introduire ces locutions dans les concordats, il est indubitable et on ne peut nier que ces mêmes causes n'arrivèrent jamais à modifier la forme essentielle de ces sortes d'actes et à constituer leur nature, parce que la matière en est inepte, comme l'avoue lui-même l'auteur de la lettre, et ne peut subir une pareille modification, ayant déjà reçu, de la part de la doctrine catholique, une forme appropriée à la nature des indults ; d'où suit que la forme résultant des locutions est *purement accidentelle*. Cela met encore plus en lumière l'énorme méprise dans laquelle est tombé l'auteur de la lettre. Il a pensé que la *forme accidentelle* peut former la nature des choses, comme si la forme d'un pain donnée à un morceau de marbre suffisait pour en faire du pain véritable !

« D'après cela, chacun voit ce que valent les paroles avec lesquelles l'auteur de la lettre poursuit : « Ajoutez « qu'en professant que les concordats sont de la part du « Pape des concessions révocables *ad nutum*, les docteurs « catholiques, quoique animés de la meilleure intention du « monde, ne favorisent cependant pas les intérêts de la « papauté et du catholicisme. Le Pape ne veut pas l'abo- « lition des concordats, et il ne les a jamais révoqués ; « que dis-je ? il les a toujours scrupuleusement observés. » Il est bien difficile de trouver un nœud logique dans ces paroles. Quel lien entre la loyauté des pontifes à maintenir les concordats et la nature de ces actes ? Quoique je

diffère d'avis, touchant la nature des Concordats, avec l'auteur de la lettre, j'ai cru devoir exalter encore avec plus d'énergie cette loyauté. Et pourquoi? Parce que c'est une erreur de penser que cette loyauté de la part des Pontifes romains soit un caractère propre et spécial des contrats bilatéraux, car personne n'ignore cette règle de l'un et de l'autre droit, savoir que même un simple bienfait du prince, quand la raison ne s'y oppose pas, doit être maintenu : *beneficium Principis decet esse mansurum*. Pourquoi encore ? Parce que, comme le fait remarquer le savant directeur du *Bien public*, personne n'a jamais dit qu'il soit licite au Pape d'abolir les concordats par un pur caprice et sans motifs raisonnables. Mais, étant donné un motif raisonnable, de même qu'il ne serait pas conforme à la doctrine catholique d'avancer que le Pape, en vertu d'un concordat, serait déchu de ses droits et déchargé des devoirs de la primauté qui réclameraient l'abolition de ce même concordat, de même ce serait une proposition beaucoup trop hâtée, et telle que personne ne pourrait la supporte, rpour peu qu'on fût versé dans l'histoire ecclésiastique, d'avancer que les Pontifes romains, en pareille circonstance, n'aient jamais retiré un concordat que leurs prédécesseurs avaient, sous les formes les plus strictes, concédé à quelque Prince.

« Ce sont les gouvernements, » poursuit l'auteur de la lettre, « qui bien souvent en ont déchiré certains articles, « ou les ont complètement supprimés. C'est leur affaire, « et peut-être cette infidélité de leur part procurera-t-elle « à l'Eglise l'avantage de recouvrer sa pleine et entière « liberté d'action. » Ce trait est une perle. C'est un de ces hommages rendus à la vérité pour confesser son indéclinable force dans l'acte même où l'on voudrait la méconnaître. Vous avouez donc que votre système enlève à l'Eglise la liberté, puisque vous vous occupez de la lui faire recouvrer. Vous confessez avoir placé l'Eglise dans

un état désavantageux, puisque vous avouez qu'en recouvrant ce qu'elle a perdu, elle reprendra *son avantage.* Par conséquent, il ne faut pas accuser celui qui pense autrement que vous de ne pas favoriser les intérêts de la papauté et du catholicisme, mais c'est vous-même qu'il faut accuser, vous qui vous associez, bien que de bonne foi, aux ennemis du Saint-Siége. Mais, de grâce, sentez-vous bien le poids de votre aveu? Vous convenez que vous professez un système qui affirme, comme étant conforme au droit, la perte de la liberté de l'Eglise. Ce n'est plus seulement un dommage qu'éprouvent ses intérêts, c'est une blessure qui est faite à la doctrine catholique. Peut-on jamais dire que la liberté de l'Eglise soit perdue en droit? Vous faites frémir toute l'Eglise, des Pères de Nicée à Pie IX règnant. Entendez comme parlait Victor III : *Neque Papam, neque Archidiaconum, neque Episcopum aliquem, seu Cardinalem, licite facere id potuisse. — Sedes apostolica Domina est, non ancilla, nec alicui subdita, sed omnibus prælata et ideo nulla omnino ratione sub jugum a quoquam mitti potest. Quod a Nicolao Papa factum esse dicitur* (d'avoir donné le droit à l'empereur et à ses successeurs de confirmer ou de s'opposer à l'élection des Pontifes romains), *injuste profecto ac temere præsumptum est. Non tamen cujusquam stultitia vel temeritate amittit Ecclesia dignitatem suam; neque vos id sentire ulla ratione debetis.* En fait, les successeurs de Nicolas ne pensèrent point comme lui puisqu'ils abrogèrent cette concession ; et en ce qui touche Nicolas, si Victor III le juge aussi sévèrement, c'est qu'il se trouvait dans l'hypothèse des adversaires de l'Eglise romaine, qui alors parlaient comme l'auteur de la lettre actuelle, disant qu'un droit accordé solennellement à l'empereur ne pouvait être révoqué par les Pontifes suivants. Mais que telle ne fut pas l'intention de Nicolas, et que ce Pontife ne fut pas assez neuf au sujet de la cons-

titution divine de l'Eglise pour ignorer qu'il n'y a pas de Pape qui puisse *successoribus suis præjudicium generare pari post eum, imo eadem potestate functuris, cum non habeat imperium par in parem* (Cap. *Innotuit*), il suffit pour s'en convaincre de rappeler que tandis qu'il faisait cette concession à Henri, il avait pour conseiller le cardinal Ildebrand (saint Grégoire VII), dont la fermeté à maintenir intacte la liberté de l'Eglise me semble connue d'une manière suffisante. Mais vous, en professant une doctrine toute contraire, vous dites que *la liberté d'action* est également perdue pour l'Eglise si l'infidélité des gouvernements ne vient pas lui offrir une occasion favorable pour la recouvrer. De grâce, avez-vous bien réfléchi sur ce qu'est *la liberté d'action* dans l'Eglise? C'est la charge même de paître. Par conséquent vous croyez que le précepte de paître fait par Jésus-Christ à la personne du Pontife romain, en choisissant son industrie personnelle, et pour cela en exigeant tout d'abord de lui par trois fois une protestation de son amour *(amas me?)* peut être annulé? Vous croyez que le Pontife romain peut former avec un homme un pacte de telle nature que ce pacte mettra des entraves à la charge que Dieu lui a imposée et contredira le précepte divin? Or, ne serait-ce pas ce pacte dont Isaïe disait avec raison: *Pactum vestrum cum inferno non stabit?* Réfléchissez encore mieux sur ce qu'est *la liberté d'action* que vous dites perdue légalement par les Pontifes romains. C'est la primauté même. Vous n'êtes donc pas épouvantés de cette parole: *perte légale de la primauté?* Et peut-être vous pensez être en sûreté sous l'égide de cette distinction de M. le chanoine Labis... *entre la puissance apostolique et l'usage de cette puissance?* Mais, je le demande, un pouvoir dont on ne peut faire usage, qu'est-il? Une dérision. Les lois romaines regardent comme une étrangeté qui sent l'absurde une propriété séparée irrévocablement de l'usufruit *(leg.*

antiquitas 14 *cod. de usuf.)*; et vous voudriez réduire la primauté du Pape à un pouvoir irrévocablement séparé de son exercice? Mais pourquoi Jésus-Christ aurait-il conféré au Pontife romain cette primauté? Pour l'orner d'une décoration d'honneur? Ou ne serait-ce pas plutôt afin de pourvoir au soin de son troupeau? Mais si c'était afin de pourvoir au soin de son troupeau, comment y parvenir si ce n'était avec l'exercice du pouvoir? Vous dites que les successeurs dans le Pontificat romain sont privés de la liberté d'action par le fait du concordat que leur prédécesseur a signé. Donc vous croyez que le prédécesseur dans le Pontificat romain, peut, malgré l'enseignement formel d'Innocent III, restreindre le pouvoir de ses successeurs! Vous croyez que le pouvoir des successeurs n'est pas absolument le même que celui qui fut donné par Jésus-Christ à saint Pierre! Que le successeur dans le Pontificat romain, ne reçoit pas immédiatement de Jésus-Christ le pouvoir à lui conféré dans la personne de saint Pierre, mais qu'il le reçoit de son prédécesseur! Vous ne voyez donc pas que vous vous placez en dehors de la doctrine catholique? (Conc. Vatic. Constitut. *Pastor æternus* c. II et III.)

« M. le chanoine Labis s'est senti tellement pressé par cette vérité, que, ne voyant pas d'autre voie pour se tirer d'affaire, il a cru se mettre à l'aise en disant que si les concordats « ne peuvent être observés sans un grave pré-« judice, et que la difficulté ne puisse être levée d'un « commun accord, » le pouvoir et le devoir restent sains et saufs au Pape de déroger à ces mêmes concordats. Mais en laissant de côté les inexactitudes qui demeurent toujours après une pareille échappatoire, et qui sont une source de litige et d'embarras, M. de Hemptine avertit très-bien M. Labis qu'avec de telles paroles il justifie, quant à la substance, la thèse de M. de Bonald, qui n'a jamais dit qu'il soit licite au Pape de déroger aux con-

cordats par un pur caprice et sans un motif raisonnable, et qu'il ruine son propre sentiment; car la nature du contrat bilatéral, suivant les règles du droit, ne permet nullement à une partie de l'annuler à raison d'un incident qui lui survient. « Mais l'Eglise n'a jamais cru pouvoir « fournir une arme pour les abolir impunément en décla- « rant qu'elle ne se croit pas obligée à maintenir les « conditions stipulées. » Et cet argument est si agréable à l'auteur qu'il le répète à la fin de la lettre. Or, instruit comme il l'est, il ne peut pas ignorer que parmi les erreurs principales qui sont signalées en fait de logique, il faut compter *la pétition de principe*. Et c'est l'erreur dans laquelle il est précisément tombé par suite de sa promptitude à prendre la plume. Que signifient ces mots: *fournir une arme*, et puis ce mot: *impunément?* Quelle arme le législateur fournit-il au sujet pour violer impunément la loi, alors qu'il dit que ce serait une folie de lui nier la faculté qu'il a d'abroger la loi quand le bien public l'exige.

« Vous combattez l'opinion de M. de Bonald et vous supposez précisément ce que lui et tous ceux qui tiennent pour les principes catholiques rejettent absolument, savoir que les concordats sont des pactes bilatéraux. Votre objection tourne contre vous-même, car, en parlant ainsi, vous affirmez en même temps, de peur d'encourir la note d'impiété, que « si le concordat devient dangereux « pour l'Eglise, et que d'un commun accord on ne puisse « lever les difficultés qui ont surgi, le Pape peut et doit « l'abroger de sa propre autorité. » Or, c'est là bien certainement *fournir une arme aux gouvernements pour abolir impunément les concordats*. Car dans les pactes bilatéraux, tout est réciproque, et si vous concédez au Pape un tel pouvoir, vous devez en même temps le concéder aux princes chaque fois que le concordat leur paraîtra funeste à la société civile. Et de même que vous

faites le Pape juge de la vérité de son assertion, vous devez aussi, par le même motif et puisque tout est réciproque dans les pactes bilatéraux, faire les princes juges de leurs dires. Voilà comment votre doctrine devient *pour les gouvernements une arme avec laquelle ils peuvent abolir impunément les concordats.*

« Mais M. de Bonald et ceux qui pensent comme lui ne peuvent que sourire de votre objection, car ils disent que Jésus-Christ n'a pas chargé saint Pierre de négocier ni de contracter, mais qu'il l'a chargé de *paître,* c'est-à-dire de régir et de gouverner à sa place avec des lois. Ils disent que les princes dans le troupeau du Christ, c'est-à-dire en ce qui concerne les choses spirituelles ou se rattachant aux spirituelles, sont *les agneaux,* et que le Pontife romain est *le Pasteur.* Est-il possible qu'on fournisse jamais aux agneaux une arme pour abandonner impunément le pâturage qui leur est assigné, alors qu'on affirme que le Pasteur a la faculté et de plus l'obligation de le changer suivant l'opportunité? Est-ce là ce que l'auteur de la lettre a appris des personnages les plus considérables sous le rapport de la science et de la pratique des affaires! Car il conclut ainsi : « Telle est la doctrine la « plus accréditée à Rome, et bien qu'il s'y rencontre des « docteurs qui embrassent l'opinion de M. Maurice de « Bonald, la vérité cependant fait un devoir de recon- « naître que les personnages les plus importants, sous le « rapport de la science et de la pratique des affaires, « professent le sentiment si bien exposé par M. Labis. » Or, pour l'honneur de Rome, je suis forcé de protester que cela n'est pas exact. Avec combien de personnes m'est-il arrivé de discourir, lesquelles sont considérables au point de vue de la science et joignent la science à la pratique des affaires! Je les ai toutes trouvées du sentiment de M. de Bonald. Et il est surprenant d'entendre dire que Rome réprouve le sentiment de M. de Bonald,

alors que le maître de toute la chrétienté loue le *savoir* de ce dernier pour avoir mis sous les yeux *le caractère naturel et spécial des concordats.*

« Les paroles de Sa Sainteté confirment ce qu'elle avait déjà enseigné en fait, en abrogeant ce qu'on appelait la légation apostolique de Sicile, et il est à considérer que les paroles dont Elle se sert appliquent à l'espèce en question la doctrine générale : *Etsi enim de rebus ageretur ab hac apostolica sede ob legitimas causas forte unquam concessis, tamen hujus modi concessiones revocandæ et abolendæ omnino essent, cum, rerum ac temporum immutatis adjunctis, experientia demonstret, maxima orta esse et oriri damna ex hisce concessionibus, easque omnis generis corruptelis et abusibus aditum aperire, et Ecclesiæ animarumque saluti maxime adversari*, et cela sous la clause expresse qu'il ne devait être permis à personne de critiquer la dite abrogation, quand même on alléguerait *quod prædicti, et alii quilibet in præmissis interesse habentes.... etiam dignitatis regiæ, illis non consenserint, nec ad ea vocati, citati, et auditi fuerint.* (Const. SUPREMA V. Kal. febr. MDCCCLXIV.)

« CAMILLE TARQUINI,

« *prêtre de la Compagnie de Jésus, professeur de droit canonique au Collége romain.*

« (*Bien public* de Gand, 30 juillet 1872.) »

§ II

CONCLUSIONS.

Abstraction faite de plusieurs phrases quelque peu mordantes, cette lettre nous a paru écrite avec tant de force et de raison qu'elle doit emporter l'adhésion de tout esprit impartial. Le raisonnement y est si limpide que

nous craindrions de l'affaiblir par un commentaire. Relevons-en donc plutôt les points principaux en les résumant par paragraphes.

I. Il est hors de doute que les concordats par celui de leurs côtés qui regarde les matières spirituelles ou connexes aux spirituelles, ne peuvent être considérés comme des contrats synallagmatiques. Les choses sacrées, qui ne peuvent être l'objet d'une vente ou d'un achat, ne peuvent être non plus en aucune façon l'objet d'un contrat. Sous ce rapport, les concordats sont purement des indults ou des priviléges.

II. Néanmoins les Papes leur ont donné la forme d'un contrat bilatéral de même qu'il plut à Dieu notre Seigneur de donner la forme de pacte aux promesses qu'il fit dans l'ancien et le nouveau Testament. « *Si après que vous aurez entendu ces ordonnances, vous les gardez et les accomplissez, le Seigneur votre Dieu gardera par rapport à vous le pacte et la miséricorde qu'il a jurée* (1). » On pourrait citer par centaines les textes d'Ecriture qui s'y rapportent. Voici donc un pacte entre Dieu et l'homme. Or nul ne dira que les parties contractantes sont juridiquement égales, et pourtant les clauses expriment une obligation réciproque confirmée de plus, du côté de Dieu, par un serment. Cette comparaison éclaircit admirablement notre cas. De même que l'ancien et le nouveau Testament sont des promesses divines sous forme de pacte, ainsi les concordats sont des privéléges et des indults pontificaux sous forme de contrat.

III. Comme le remarque fort bien le P. Tarquini, cette forme des concordats n'est pas substantielle, elle est purement accidentelle, parce qu'elle ne spécifie, ni ne change l'être même de l'objet qu'elle affecte, elle ne fait que lui

(1) Deut. VII, 12.

conférer une détermination ultérieure qui en laisse la substance intacte. Elle fait en une certaine manière ce que ferait par exemple la forme ronde communiquée à un morceau de cire, ou la chaleur introduite dans une masse d'eau. La substance de la cire et de l'eau reste la même, néanmoins elles ont reçu quelque chose de réel qui les détermine à un effet différent. Ainsi en est-il ici : la matière des concordats ne perd pas sa nature de simples concessions ou priviléges, et pourtant elle est confirmée par l'obligation de fidélité contractée par le Pape au bénéfice de celui auquel est concédé l'indult.

IV. C'est ainsi que les Papes ne voulurent jamais ni ne purent vouloir aliéner ou enchaîner sous la dépendance d'autrui aucune parcelle que ce soit de leur autorité, autorité dont ils ne sont pas les propriétaires, mais seulement les dépositaires. Un prince temporel peut céder une partie de ses droits et de sa souveraineté, ou en lier irrévocablement l'exercice sous certaines conditions, parce qu'il possède en propre son pouvoir souverain, et chacun peut disposer de ce qui lui appartient. Ainsi un prince, d'absolu peut devenir constitutionnel. Mais le Pape est le simple vicaire du véritable et immortel souverain de l'Eglise qui est le Christ. Le pouvoir qu'il a n'est pas le sien, il est celui du Christ, lequel le lui confie à l'effet de régir l'Eglise en son nom, sans qu'il puisse aucunement en disposer par aliénation, diminution, transmutation, mais il doit le passer à ses successeurs tel qu'il l'a reçu. Ou pour mieux dire, ce n'est pas lui qui le transmet, c'est Jésus-Christ qui le reprend pour en investir un nouveau Pontife. Or Jésus-Christ le reprend tel qu'il l'a donné, et non pas tel qu'il aurait plu aux hommes, sans autorité pour le faire, de le tempérer. Et cela est si vrai qu'il en est ainsi non seulement par rapport aux princes séculiers, mais encore relativement aux princes spirituels, c'est-à-dire aux évêques, aux primats, aux patriarches. Tout privilége,

quel qu'il soit, qui leur est accordé à eux ou aux églises qu'ils gouvernent, limitant ou modérant l'exercice de l'autorité pontificale, est une pure faveur, révocable en tout temps, lorsque la jouissance de cette faveur est jugée par le Pape, moins utile, nuisible au bien de l'Eglise. Bref, l'autorité du Pape est inaltérable, parce qu'elle est déterminée par Jésus-Christ, et qu'elle est maintenue en lui uniquement par Jésus-Christ, comme la lumière du soleil dans l'air.

V. Il est faux que, si le Pape a le pouvoir, quand le bien de l'Eglise le demande impérieusement, de retirer en tout ou en partie les priviléges concédés par concordat à un prince, celui-ci ait le même pouvoir pour ce qui regarde les obligations contractées en vertu de ce même concordat. Parce que le législateur abroge une partie de la loi, il ne s'ensuit pas que le sujet a le droit de se croire exempt d'observer cette autre partie de la loi qui n'a pas été touchée, mais qui demeure en vigueur. Or le concordat a le caractère de loi privée relativement à un royaume déterminé ; et, en le stipulant, le prince intervient comme représentant du peuple pour lequel elle est faite, et partant comme sujet.

Et qu'on ne dise pas que le prince intervient non comme représentant, mais comme chef du peuple. Ce n'est que changer de mots. Le chef de la société est par là-même son représentant, comme la tête représente le corps. Du reste, si l'on veut insister, nous ferons cette question : l'ordre politique est-il soumis à l'ordre religieux oui ou non? Il est certain qu'il lui est soumis, car les sociétés sont dans le même rapport que leurs fins, *societates sunt ut fines*. Or tel le rapport des sociétés, tel celui de ceux qui sont à leur tête, en tant qu'ils sont à leur tête. Donc le prince, dès là qu'il intervient dans les concordats comme préposé à l'ordre politique, y intervient comme sujet du souverain Pontife préposé à l'ordre religieux.

Par là on voit la fausseté de la proposition de M. Labis d'après laquelle dans les concordats le prince intervient comme indépendant du souverain Pontife. Voici ses paroles : « S'ensuit-il que le Pape et le souverain temporel d'une nation chrétienne, lorsqu'ils traitent des intérêts religieux de cette nation, soient tout simplement dans des rapports naturels de père à fils, ou de pouvoir à sujet, comme quelques-uns le pensent? Je ne le crois pas. Car le prince agit comme souverain temporel, et à ce titre il a un pouvoir indépendant de l'autorité pontificale ; pourvu qu'il respecte le droit naturel et divin, il n'a rien à démêler avec le Pape. S'il entre en négociation avec lui, c'est dans le but de pourvoir comme souverain à l'ordre et à la tranquillité publique, de garantir, en la même qualité, les droits des catholiques qui sont dans ses Etats, et de concerter les moyens propres à assurer la bonne entente entre les deux pouvoirs et les deux sociétés (1). » Il est impossible que le docte et pieux écrivain ait réfléchi à la nature perverse des principes auxquels il recourt,

Quandoque bonus dormitat Homerus.

Ces maximes sont précisément celles qu'invoquent les régalistes pour appuyer leur doctrine du *placet* et du *jus cavendi.* Le prince qui, par rapport aux intérêts religieux se considère vis-à-vis du Pape non comme son sujet mais comme son égal ! le prince garantissant vis-à-vis du Pape le droit des catholiques ! Mais où allons-nous? Jésus-Christ a donc remis à Pierre et à Tibère, et non à Pierre seul, le soin de ses brebis, et c'est à l'un et à l'autre qu'il a commis l'office de pourvoir à leurs intérêts religieux ! Ils jugeront donc l'un et l'autre de ce qui convient aux peuples sous ce rapport, et ils seront l'un et l'autre les interprètes de la loi évangélique ! Que si, et il le faut, on se refuse à ad-

(1) Ibid. p. 13.

mettre des idées si étranges, si l'on accorde que les choses religieuses relèvent de la seule autorité du souverain Pontife, qui ne voit alors que le prince au regard du Pape ne peut être en ces matières qu'un sujet? Et ne le serait-il pas *ratione personæ* qu'il le deviendrait *ratione materiæ.* Il s'agit ici de porter une loi canonique pour une fraction du peuple chrétien. S'ils intervenaient au même titre, ils interviendraient comme législateurs. Si l'un d'eux n'intervient pas comme législateur, il ne peut intervenir que comme sujet, car pour une loi, entre le législateur et le sujet, il n'y a pas de milieu.

M. Labis prouve sa proposition par l'exemple d'un prince hétérodoxe ou infidèle lequel assurément n'est pas sujet du Pape. Il peut se faire, dit-il, que le souverain ne soit pas catholique, ni enfant de l'Eglise, et cela n'empêche pas le Pape de traiter avec lui comme il l'a fait avec le roi Guillaume des Pays-Bas ; et la nature du concordat est la même dans l'un et l'autre cas : tout le monde en convient (1). Cet exemple ne prouve rien. En effet, c'est aussi comme sujet que le prince non catholique concourt à la conclusion d'un concordat, c'est une espèce de fiction juridique produite par la nature même du sujet dont il s'agit. On n'envisage pas alors dans le prince sa personne réelle, mais sa personne fictive en tant qu'elle représente et gouverne le peuple ou cette fraction de peuple pour lequel la loi est faite ou le concordat signé. L'autorité politique dans le gouvernement des catholiques est de sa nature subordonnée à l'autorité spirituelle. C'est une chose qui lui revient essentiellement, qu'on ne peut en écarter, quelque soit le sujet qui par hasard se trouve investi de cette autorité. Le prince hétérodoxe ou infidèle ne peut aussi en être revêtu que dans les conditions où

(1) Ibid. p. 14.

elle se trouve nécessairement constituée. Et de fait, s'il venait à porter une loi contraire aux lois de l'Eglise, cette loi obligerait-elle ses sujets catholiques? Non certainement. Or qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve évidemment que l'autorité politique, en lui aussi, est soumise à l'autorité spirituelle en ce qui concerne le gouvernement des fidèles. En traitant avec le Pape comme chef des catholiques, il se trouve donc vis-à-vis de lui comme un subordonné et un sujet, quoique considéré dans sa personne physique, il ne le soit pas réellement. C'est une fiction, nous l'avons dit, qu'impose non le droit positif mais le droit naturel, disposant les pouvoirs dans les mêmes rapports que les fins auxquelles ils correspondent. De ce côté dans les concordats il n'y a pas de différence entre un prince catholique et un prince non catholique. Il en est une pourtant qui consiste en ce qu'au prince qui n'est pas catholique on n'accordera pas les privilèges personnels octroyables au prince catholique, on lui donnera seulement les privilèges réels qui concernent le bien des fidèles dont il est souverain.

CHAPITRE XV

GUERRE INSENSÉE FAITE PAR LES POLITIQUES AU DOGME DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.

Un fait décourageant pour l'avenir du monde est la guerre que des gouvernements ont sottement entreprise contre le dogme naguère défini de l'infaillibilité pontificale. Nous le dirons avec franchise, c'est là une preuve évidente que ceux à qui sont confiées aujourd'hui les destinées des peuples, ont en grande partie perdu le sens. Ils repoussent en insensés la main qui vient à leur secours, ils s'appliquent aveuglément à aigrir dans la société les plaies dont elle meurt.

A tout homme de sens, le dogme en question apparaît comme le remède le plus efficace que puissent apporter aux maux dont la société moderne est travaillée ceux qui sont établis de Dieu pour être le *sel de la terre* et la *lumière du monde* (1).

Que l'on admire, que l'on exagère même, tant qu'on voudra, le progrès moderne matériel, il est évident que dans l'ordre moral on a à déplorer un immense recul, une totale décadence. Les cités s'embellissent; et de toute part les moyens de rendre la vie douce et joyeuse s'accu-

(1) Matt. v, 13, 14.

mulent : des rues larges, des jardins agréables, des promenades charmantes, des demeures commodes et ornées, des théâtres somptueux, la nuit rivalisant d'éclat et de mouvement avec le jour, la science et les arts multipliant les forces de la nature et perfectionnant le travail de l'homme, nous offrent dans une proportion chaque jour croissante une variété de produits inconnus auparavant, et ces produits se répandent ensuite largement jusque dans les classes les plus infimes ; les chemins de fer, les bateaux à vapeur, les télégraphes ont presque anéanti les distances et rendu presque présentes partout et personnes et choses. Nous n'en finirions pas, s'il fallait faire à nos lecteurs, en ce genre, un tableau même court. Tout cela est très-vrai. Mais il est très-vrai aussi que les mœurs publiques et privées vont déclinant chaque jour. Les liens de la famille se relâchent, la jeunesse se déprave, les masses deviennent insolentes ; la presse blasphème ; l'école et le lycée apprennent à mal vivre, et l'université devient maîtresse d'irréligion et de matérialisme. Quel siècle compte autant de vols, de suicides, d'assassinats, de prostitutions, autant de condamnations pour délits de toutes sortes ?

On a vanté la science. Mais à quoi a-t-elle abouti ? à multiplier les engins de destruction : fusils à aiguille, canons Krupp, mitrailleuses, torpilles, mines combinées, et nous ne savons quoi encore, pour foudroyer en quelques moments des bataillons entiers. On a exalté l'accroissement de la liberté civile. Mais enfin qu'a-t-elle produit ? le service militaire obligatoire pour tous jusqu'à près de quarante ans, c'est-à-dire la plus grande et la meilleure partie de la vie. Et dans peu on pourra voir les villes devenues de vastes casernes sous le joug du despotisme militaire avec les mœurs et les habitudes légères des camps.

Mais pour saisir d'un coup l'état misérable dans lequel

se trouve aujourd'hui l'ordre moral, il suffit de s'arrêter à cette secte effrayante qui, sous le nom d'*Internationale*, est maintenant répandue presque dans toutes les contrées de l'ancien et du nouveau monde. Elle ne se propose rien moins que l'anéantissement de toute religion, de toute autorité, de toute propriété, de tout lien domestique, en un mot, la ruine totale de la société et de l'homme moral. Or une secte, qui aspire à réaliser de si atroces projets et qui néanmoins trouve tant de partisans et une si molle résistance, fait voir jusqu'à l'évidence que les mœurs actuelles sont à fond et que, si Dieu n'intervient pas, la société court au-devant d'une catastrophe plus terrible que celle dans laquelle s'écroula l'empire romain sous l'effort des barbares. Et l'on ne doit pas dire que le péril est éloigné, quand on a vu le triomphe, quoique passager, qu'elle remporta dans la première capitale de l'Europe. La Commune de Paris, assez forte pour tyranniser, deux mois durant, presque deux millions d'habitants, les uns complices, les autres morts de peur, pour dépouiller à son aise les propriétaires, massacrer les innocents, incendier la plus belle partie de cette capitale tant vantée, est un événement qui prouve par le fait que la conscience morale des peuples est profondément corrompue, et que la société marche désormais sur le bord d'un précipice.

Regardez à la racine de cette dépravation sociale, vous y trouverez facilement la perversion intellectuelle. Autrefois et l'individu et la société prévariquaient, mais c'était par violence de passion, ou par déviation de sentiment : en général l'esprit demeurait sain. Aujourd'hui la prévarication est intellectuelle : la pensée de l'homme est corrompue. En tout ce qui regarde la morale, le droit, la justice, les relations privées et internationales, les idées sont profondément viciées et faussées. Et une si grande ruine a son principe dans l'abandon coupable de la loi de Dieu, et de celui qui en est le promulgateur pour les

peuples. « *Il n'y a plus de connaissance de Dieu sur la terre... c'est pourquoi la terre sera dans le deuil, et qui l'habile s'affaiblira* (1). » Toutes sortes de crimes déborderont comme un torrent qui franchit ses rives, et des guerres d'extermination sans but formeront le droit des gens. « *Et l'injure, el le mensonge, et le meurtre, et le vol ont débordé, et le sang a touché le sang* (2). » Voilà où il fallait que descendît la raison présomptueuse de l'homme révolté contre Dieu !

Le concile du Vatican, rassemblé sous la direction du Saint-Esprit pour obvier à de si grands maux, avait mis le doigt sur la véritable plaie de la société malade, et lui préparait le remède nécessaire. Après avoir ramené la raison dans ses justes bornes, et l'avoir de nouveau soumise à Dieu (Constitution *De fide*), il établit (Constititution *De Romano Pontifice*) par sa définition de l'infaillibilité papale l'organe irréfragable et toujours en acte par lequel Dieu nous enseigne et nous guide. Ainsi offrait-il le véritable remède capable de guérir les intelligences en faisant luire à tous les yeux ce flambeau allumé de Dieu pour éclairer tous ceux qui habitent sa maison. Le Pontife romain est l'écho de la divine parole; il est la bouche par laquelle Dieu nous parle sensiblement. « *Dieu, il y a longtemps déjà, m'a choisi d'entre nous afin que les gentils entendissent de ma bouche la parole de l'Evangile, et qu'ils crussent* (3). » Saint Pierre traçait ainsi sa mission devant le concile de Jérusalem. Cette mission, il la passe à ses successeurs. Les conciles œcumé-

(1) *Non est scientia Dei in terra..... Propter hoc lugebit terra, et infirmabitur omnis qui habitat in ea.* Ose IV, 1, 3.

(2) *Maledictum et mendacium et homicidium et furtum inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit.* Ibid., 2.

(3) *Ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum evangelii et credere.* Act. XV, 7.

niques ne peuvent pas toujours se réunir, et souvent ils sont entravés. Nous en avons un exemple palpable et contemporain dans le concile du Vatican suspendu depuis plus de six ans; et Dieu seul sait quand on pourra de nouveau le réunir. Le jugement de l'Eglise dispersée est très-difficile à saisir, et l'on peut faire mille objections sur la qualité et le nombre des suffrages qui doivent le produire. Le véritable magistère permanent, toujours prêt et exempt de doutes et d'équivoques, est celui que Jésus-Christ a établi dans la personne de son vicaire. Mais tant qu'un pareil magistère n'était pas tenu pour infaillible, il ne lui était pas possible de produire tout l'effet voulu. La preuve en est dans le *Syllabus* même, promulgué avant la définition de l'infaillibilité; si plusieurs catholiques n'y adhéraient pas complètement, cela tenait à ce qu'ils ne le voyaient pas affirmé par des lèvres auxquelles on ne pût résister sans hérésie ouverte.

Le mal de la société présente est l'erreur. Le remède, ce n'est pas la philosophie, ni la science de l'homme qui peut le fournir. Les philosophes et les savants sont ceux mêmes qui par leur révolte contre Dieu ont produit ce mal. Le remède doit venir de la foi et de la science de Dieu s'imposant aux esprits, les éclairant et les affermissant dans l'adhésion au vrai. Mais cette foi et cette science, pour être appliquées, ont besoin d'un promulgateur, et d'un interprète toujours en acte, toujours prêt, toujours accessible, auquel on ne puisse faire aucune espèce d'opposition. Or, telle est l'infaillibilité pontificale. La définition de ce dogme était donc l'unique moyen de guérir le monde et de le ramener dans le sentier de la vérité et de la lumière.

De là vient que tous les catholiques la saluèrent avec une joie immense, comme un astre pacifique et vivificateur. Par elle le *Docteur de justice* était solennellement proclamé et proposé aux nations. Toutes les erreurs

devaient immanquablement succomber, frappées à mort par cette voix invincible. « *Et vous, enfants de Sion, réjouissez-vous et tressaillez dans votre Dieu parce qu'il vous a donné le Docteur de justice* (1). » Ces paroles prophétiques de Joël, il semblait qu'elles dussent être dans toutes les bouches. Les gouvernements, paraissait-il, devaient être les premiers à se réjouir de ce bienfait, car ce sont eux qui en vertu du soin qu'ils ont de la société qui leur est confiée sont rigoureusement tenus à accueillir et à favoriser le secours que leur offre la divine Providence pour préserver les peuples d'une catastrophe imminente. Et pourtant il n'en fut rien. Car les uns l'accueillirent avec un mépris mal dissimulé, les autres lui firent ouvertement opposition. L'Autriche en prit prétexte pour rompre le Concordat. La Bavière favorisa la révolte d'esprits aussi gonflés d'orgueil que vides de science véritable et entrava de toute manière la promulgation de ce dogme de salut. La Prusse se conduisit plus mal encore ; outre la faveur qu'elle accorda aux rebelles, elle appesantit durement sa main, déjà trop lourde, sur les catholiques, et fit endurer aux évêques et aux ordres religieux l'une des persécutions les plus folles et les plus barbares qu'ait à raconter l'histoire. Il suffit de dire qu'on ose suspendre les évêques de l'exercice de leur pouvoir spirituel et défendre aux prêtres non-seulement d'administrer les paroisses, mais même de célébrer les divins mystères. Nous ne disons rien de l'Italie : le moins qu'elle sait faire est d'aiguiser contre l'Eglise la langue de ses ministres, de ses députés, de ses journalistes.

Voyez la sagesse des gouvernements ! La société, qui leur est confiée, est blessée à mort. Le remède pour la guérir est le dogme de l'infaillibilité ; et ils le repoussent avec jalousie, et font tout pour qu'il demeure inefficace.

(1) Joël II, 23.

Leur folie n'est pas moindre quand on voit le motif allégué par eux pour le rejeter. Si le Pape est infaillible, disent-ils, il faudra admettre le droit dont plus d'un Pape a fait usage, de déposer les rois, et de délier les peuples de l'obligation de leur être fidèle. Si l'on ne savait qu'ils sont de mauvaise foi, quand ils parlent ainsi, en vérité on devrait désespérer de leur raison.

D'abord si ce motif suffit pour repousser l'infaillibilité pontificale, il doit suffire également pour repousser l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Le premier concile général de Lyon, convoqué par Innocent IV pour examiner surtout la cause de Frédéric II, déposa cet empereur perfide par une sentence formelle. Il faudra donc, d'après les politiques susdits, méconnaître l'infaillibilité de ce concile et ainsi, à leur jugement, ni le Pape, ni les conciles ne seront infaillibles, et l'Eglise dépouillée de sa fondamentale prérogative demeurera vaincue par les portes de l'enfer.

De plus, à l'exception des gallicans, devenus maintenant très-rares, toute l'Eglise a toujours fermement cru à l'infaillibilité du Pontife romain en ce qui touche la foi et les mœurs. Qu'on se rappelle les conciles provinciaux et nationaux de France, d'Allemagne, de Hongrie, d'Angleterre, d'Amérique, tenus un peu avant le concile du Vatican. Unanimement ils attestèrent leur foi commune à l'infaillibilité pontificale. Et pourtant personne ne s'avisa de penser que cette croyance nuisît à l'autorité des princes séculiers. Or comment se fait-il qu'une vérité, crue par tous et malgré cela sans danger pour les pouvoirs civils pendant dix-neuf siècles, leur soit tout-à-coup devenue nuisible en 1870 uniquement parce qu'un concile l'a solennellement définie?

Enfin la déposition des rois n'a rien de commun avec l'infaillibilité pontificale, car que le Pape soit infaillible, ou non, elle peut avoir également lieu. Ce point a été

magistralement éclairci par le Pape Pie IX dans un discours à une députation de l'Académie de la Religion catholique. Parlant des tentatives que l'on fait pour fausser l'idée de l'infaillibilité pontificale et produire ainsi le désaccord entre l'Eglise et l'Etat, voici comme il s'est exprimé : « Entre les erreurs répandues à ce sujet, l'une des plus venimeuses est celle qui représente l'infaillibilité comme renfermant *le droit de déposer les souverains et de délier les peuples de l'obligation de leur rester fidèles*. Ce droit sans doute a été, en des circonstances suprêmes, exercé par les Souverains-Pontifes ; mais il n'a rien de commun avec l'*infaillibilité pontificale*. Sa source n'est pas l'*infaillibilité*, mais l'*autorité* pontificale. L'exercice de ce *droit*, dans ces siècles de foi qui vénéraient dans le Pape ce qu'il est, c'est à dire le juge suprême de la chrétienté, et reconnaissaient les avantages de son tribunal dans les grands procès entre peuples et souverains, s'étendait sans entrave (avec l'appui du droit public, et du commun consentement des peuples, comme cela devait être) aux plus graves intérêts des Etats et de leurs princes. La situation présente est tout autre; la mauvaise foi seule peut confondre des choses si diverses, c'est-à-dire le *jugement infaillible* sur un point de la révélation avec le *droit* que les Papes ont exercé en vertu de leur autorité lorsque le bien commun l'exigeait (1). »

Le Pape distingue clairement entre le droit et son exercice. Quant au droit, il déclare qu'il a sa source non dans '*infaillibilité*, mais dans l'*autorité* pontificale. Et en effet, que faisait ce droit ? il infligeait une peine. Or la peine est un effet du pouvoir coercitif et suppose en celui

(1) Discorsi del Sommo Pontifice Pio IX pronunziati in Vaticano ai edeli di Roma et dell'Orbe. Roma 1872. Discorso xcvi.

qui l'inflige non pas l'infaillibilité mais l'autorité. Faudra-t-il dire que le juge séculier n'a pas la faculté de punir les coupables, parce qu'il n'est pas infaillible dans son jugement ? Si les Papes avaient ce droit, ce n'est donc pas parce qu'ils étaient infaillibles, mais seulement parce qu'ils étaient les chefs suprêmes de l'Eglise. Et de fait les premiers auteurs du gallicanisme, comme Gerson, Pierre d'Ailly, Jean de Paris, Jean Major, Almain, n'admettaient pas l'infaillibilité pontificale, et cependant reconnaissaient au Pape le droit de juger et de punir les princes de l'abus qu'ils faisaient de leur pouvoir civil. Rapportons seulement les paroles du plus fameux d'entre ces gallicans : « Tous les hommes, dit Gerson, princes et autres, sont soumis au Pape quant à l'abus qu'ils voudraient faire de leurs juridictions, de leur temporel, de leur domaine, contrairement à la loi divine et naturelle; et cette supériorité peut s'appeler *directive* et d'*ordination* plutôt que politique et civile (1). »

Et dans l'exercice de ce droit, les Papes en vérité n'eurent pas recours à d'autre principe. Il suffit de rappeler les paroles d'Innocent IV dans la censure qu'il fulmina contre Frédéric II. Après avoir énuméré les crimes du coupable empereur, le Saint-Père poursuit : « Sur tous ces excès et sur beaucoup d'autres, après avoir délibéré soigneusement et mûrement avec nos frères les cardinaux et avec le très-saint concile, comme nous tenons sur la terre, tout indigne que nous en sommes, la place de Jésus-Christ et qu'il nous a dit dans la personne du bienheureux apôtre Pierre : « *Tout ce que tu lieras sur la terre sera*

(1) *Omnes homines, principes et alii, subjectionem habent ad Papam, in quantum eorum jurisdictionibus, temporalitate, et dominio abuti vellent, contra legem divinam et naturalem ; et potest superioritas illa nominari directiva et ordinativa, potius quam civilis.* Serm. de pac. et unit. gall. consid. 5.

lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux, » nous déclarons le susdit prince qui s'est rendu si indigne de l'empire et de la royauté, enfin de tout honneur et dignité quelconque, qui, pour ses iniquités et ses crimes, a été rejeté de Dieu pour qu'il ne soit ni roi ni empereur; nous le déclarons et le dénonçons lié par ses péchés, rejeté de Dieu et privé de tout honneur et dignité par le Seigneur, et néanmoins nous l'en privons par notre sentence, absolvant pour toujours de leur serment tous ceux qui lui ont juré fidélité, défendant fermement, par *l'autorité apostolique*, que personne lui obéisse désormais comme empereur, ou comme roi, ni le regarde comme tel, et voulant que quiconque à l'avenir lui donnera aide et conseil en cette qualité, soit excommunié par le seul fait (1). »

Comme on voit, il n'est fait aucune mention de l'infaillibilité, mais seulement de l'autorité accordée par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs. Le pouvoir des clefs, la faculté de lier et de délier, selon l'exigence du bien de l'Eglise et des peuples chrétiens, c'est-à-dire le droit de chef suprême de cette divine société, tel est le principe que l'on invoque.

C'est la même idée qui est exprimée par le grand Pape saint Grégoire VII dans la sentence par laquelle il suspendit, puis déposa enfin Henri IV du trône impérial. Voici les paroles du premier de ces actes : « Pour l'honneur et la défense de l'Eglise, moi, Pontife légitime, vrai vicaire de Dieu, j'excommunie au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'empereur des Romains, Henri, qui, par impiété et un orgueil inouï, s'est élevé contre l'Eglise ; je lui défends de gouverner le royaume teutonique

(1) Rohrbacher, Histoire universelle de l'Eglise catholique, t. 9, p. 648,9, 4e édit.

et l'Italie; j'absous tous les chrétiens du serment qu'ils lui ont fait ou feront, et je défends à qui que ce soit de le servir comme roi. » Puis quand il en vint à la déposition formelle de ce prince perfide, debout au milieu d'un nombreux concile qu'il avait rassemblé, après avoir invoqué le secours de Dieu et des saints apôtres Pierre et Paul, et énuméré les crimes de Henri, il s'exprima comme il suit : « Au nom de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, au nom de la Vierge Marie, mère de Dieu, des saints apôtres Pierre et Paul, pasteurs de l'Eglise catholique, moi, Grégoire, vicaire de Jésus-Christ, j'excommunie Henri qu'on appelle roi, je lui défends le royaume de Germanie et d'Italie, je lui ôte la dignité royale et je défends à tout chrétien de lui obéir comme à un roi, je délie tous les allemands, les italiens et les étrangers du serment de fidélité qu'ils lui on prêté ou lui prêteront; je maudis ses armes et les armes de ses soldats. O vous, saints Apôtres, sanctionnez ma parole (1) ! »

Ce grand Pape, non plus, ne parle pas d'infaillibilité; il s'appuie seulement sur son autorité de Pontife et de vicaire de Dieu. Tous les autres Papes qui usèrent de ce pouvoir, c'est cette raison qu'ils ont invoquée. Et ici il est urgent de noter l'erreur d'écrivains même catholiques et zélés, qui, pour défendre et comme excuser les dépositions de rois faites dans le moyen-âge par les Papes, ont recours au droit public de ces temps-là. Nouvelle preuve de la manière dont la vérité peut s'éclipser et disparaître, quand elle n'est pas continuellement affirmée et maintenue. Abstraction faite des raisons tirées du pouvoir coactif qu'on ne peut, sans hérésie, dénier à l'Eglise, personne, mieux que les Papes, ne devait savoir l'origine du droit qu'ils appliquaient avec tant d'intrépidité. Or,

(1) Voigt, Histoire du pape Grégoire VII, t. 2, cc. VIII et X.

pour en expliquer l'origine, il n'est pas un Pape qui ait jamais allégué le droit public du temps, ils invoquaient l'ordination divine inhérente à la primauté de juridiction dont ils étaient investis, et au devoir qui leur incombait d'écarter les obstacles au salut des fidèles, venant de la perversité des rois. Ceci est à remarquer soigneusement, afin qu'une erreur aussi grossière ne se trouve plus parmi les catholiques eux-mêmes.

Ce que l'on peut attribuer au droit public d'alors, ce n'est pas le pouvoir en lui-même, mais l'opportunité et l'utilité de l'exercice de ce même pouvoir. Et c'est ce que Pie IX a parfaitement enseigné dans le discours dont nous avons parlé. Dans ces temps de foi, comme l'a observé le Souverain-Pontife, non-seulement on reconnaissait et l'on révérait la légitimité du tribunal papal dans sa juridiction indirecte sur l'ordre politique en ce qui se rapportait, de quelque manière, à l'ordre spirituel, mais, dans les matières même purement temporelles, on en invoquait directement l'action : ainsi l'on voyait, dans le Pape, le juge suprême des questions même civiles entre les rois et les peuples. Au milieu de l'incertitude si grande et de la mobilité des droits causée par le système féodal, et la succession des rois au trône, les uns par élection, les autres par hérédité, au milieu des conflits permanents qu'occasionnaient entre les seigneurs et leurs vassaux, entre les gouvernants et les gouvernés, la pente à abuser de l'autorité, et des attributions mal définies, l'Europe ne serait jamais sortie de la barbarie, ni parvenue à un degré élevé de civilisation, s'il n'avait existé un pouvoir révéré de tous et d'une force uniquement morale pour exercer une vraie suprématie sur la société, même en ce qui touche aux intérêts civils et politiques. C'est donc cet instinct de conservation et de vie qui poussa peuples et rois à se soumettre à la suprématie juridictionnelle du Pontife romain, même dans l'ordre purement temporel.

Bien plus dans le droit germanique ou allemanique on vint à affirmer et à reconnaître que l'épée matérielle du pouvoir politique procédait de la puissance donnée par Jésus-Christ à saint Pierre et dans sa personne à ses successeurs. Voici les paroles mêmes : « Comme Dieu s'appelle le prince de la paix, avant de monter au ciel, il a laissé deux glaives ici-bas sur la terre, pour la défense de la chrétienté; il les a confiés l'un et l'autre à saint Pierre, l'un pour le jugement séculier, l'autre pour le jugement ecclésiastique. Le glaive du jugement séculier, le Pape le prête à l'empereur. Le glaïve spirituel est réservé au Pape même, afin de juger au temps convenable, monté sur un cheval blanc, et l'empereur doit tenir l'étrier au Pape, afin que la selle ne se dérange. Cela signifie que si quelqu'un résiste au Pape en sorte qu'il ne puisse le réduire par le jugement ecclésiastique, l'empereur, ainsi que les autres princes séculiers et les juges, doit l'y contraindre par la proscription (1). »

En cet état de choses, l'exercice de ce droit de punir les princes rebelles à Dieu et à l'Eglise était, comme on le voit, très-avantageux aux peuples, servait merveilleusement de frein au pouvoir politique, en l'empêchant de dégénérer, comme il y était porté, en tyrannie. Et si quelquefois, par la résistance des coupables, il y avait dans la société de violentes secousses, c'était un moindre mal, et elles s'apaisaient aisément par le concours empressé de ceux qui obéissaient à la voix du suprême pasteur. Mais les conditions présentes sont tout autres. L'hérésie de Luther a brisé l'unité de l'Ethnarchie chrétienne. Les gouvernements se sont peu à peu soustraits à l'arbitrage paternel des Papes et ont mieux aimé vider leurs querelles

(1) Schilter, Antiq. Teuton., t. 2, Introitus ad jus alem., cité par *Rorhbacher* dans son Hist. univ. de l'Eglise catholique, t. 9, p. 617,8, 4e édit.

sur les champs de bataille. Les princes, loin de courir le risque de devenir tyrans, ont perdu toute autorité véritable, servant plus ou moins de jouet aux foules tumultueuses, ou à qui prétend de quelque manière les représenter. Pie IX, dans le discours rapporté plus haut, a donc dit avec raison que *rappeler aujourd'hui le droit de déposer les souverains, droit exercé autrefois par le Saint-Siége, c'est manifester une idée à laquelle nul ne pense plus, et le Souverain-Pontife moins que personne.*

Par où apparaît encore plus l'ignorance des politiques dont nous parlons; par ce frivole prétexte invoqué par eux, ils témoignent qu'ils ne connaissent aucunement le changement survenu dans les conditions de la société. Il serait bien à désirer que le péril de déposition ne menaçât les princes que du côté du Pape. Ils pourraient dormir à l'aise. Mais ce danger les menace aujourd'hui de la part d'une force qui diffère de celle d'un père: un père, quand il punit, le fait avec douleur, et après avoir épuisé sans fruit tous les moyens de douceur et d'amour. En huit lustres nous avons vu détrôner près d'une douzaine de princes, peut-être plus que les Papes n'en déposèrent en huit siècles. Et qui a précipité ces rois de leurs trônes? une émeute de la rue, car c'est à la rue qu'il appartient maintenant de juger les rois et de briser leurs couronnes. Et qui a rendu la rue si rebelle et si insolente? l'idée de la souveraineté populaire, inaliénable, absolue; les principes de liberté, d'indépendance complète qui se sont répandus et se répandent toujours plus parmi les foules ignorantes; la négation de tout ordre social et de tout domaine légitime, négation qui prend chaque jour plus d'empire sur l'esprit et le cœur des peuples. Ces maximes perverses, voilà ce qui fait chanceler aujourd'hui les trônes; et les politiques, si le zèle qu'ils montrent pour leurs rois est véritable, feraient bien de s'en préoccuper. Mais au contraire, les voilà qui s'épouvantent de l'infailli-

bilité pontificale. Ils ne comprennent pas, ces mal avisés, que cette infaillibité est, à l'heure présente, l'unique bouclier qui pourrait défendre cette souveraineté dont ils se montrent les si dévoués partisans! Dans le *Syllabus*, le Pape Pie IX a condamné cette proposition : « *Il est licite de refuser l'obéissance aux princes légitimes, bien plus et de se mettre en révolte* (1). » Par cette condamnation, toutes les maximes révolutionnaires qui menacent aujourd'hui le pouvoir des rois sont ruinées de fond en comble. Qu'il importe donc à la tranquillité de ce pouvoir que les lèvres, d'où est sortie cette condamnation, soient reconnues universellement pour infaillibles! Peut-il y avoir un plus puissant moyen de détruire l'erreur opposée, et de réformer la société, en réformant l'intelligence, principe et règle des actes humains? Nous pouvons donc bien taxer de folie les hommes d'Etat qui combattent ce dogme.

Mais cette folie dépasse toute borne quand on envisage le but qu'ils se proposent. Que prétendent-ils par cette lutte? faire retirer la définition de l'infaillibilité? Mais cette idée est absurde au possible. La formule des définitions solennelles a été donnée par les apôtres eux-mêmes, dans leur premier concile, type et modèle des conciles postérieurs: « *Visum est Spiritui Sancto et Nobis* (2). » La sentence, qui est prononcée par les Pères, est prononcée auparavant par le Saint-Esprit. Ils ne font qu'en répéter le contenu d'une manière sensible. Il faudrait donc pour qu'un concile se rétracte que le Saint-Esprit se rétracte lui-même et confesse qu'il a erré. Mais que vous en semble? Ne prendriez-vous pas pour un insensé celui qui croirait à cette possibilité? Et il ne sert de rien d'in-

(1) Syllabus, § VII. n. LXIII. *Legitimis principibus obedientiam detrectare imò et rebellare licet.*

(2) *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous.* Act. XV, 28.

voquer ce misérable prétexte que le concile du Vatican ne fut pas libre, car, sans dire autre chose, les Pères mêmes du concile ont réfuté cette calomnie, en affirmant dans une réunion publique, à l'unanimité, que la liberté du concile était tout-à-fait pleine.

De ce côté donc, la guerre faite à l'infaillibilité papale est absolument vaine. Avant la définition, l'opposition avait du sens, car alors on pouvait bien détourner les Pères d'en venir à l'acte. Mais, ce pas fait, il faut bon gré malgré plier la tête. Cet acte est irrévocable. Il faut y donner son assentiment ou se déclarer hérétique: le concile même a fulminé l'anathème contre tout récalcitrant.

Et l'on ne peut s'empêcher d'admirer ici la grande sagesse de Dieu qui, voulant la fin, dispose les moyens avec suavité. Les politiques, quand ils pouvaient s'opposer efficacement à la définition du dogme, se mirent eux-mêmes dans l'impossibilité de le faire. Ils déclarèrent ne pas vouloir intervenir au concile, vu le principe qu'ils soutenaient, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Intervenant, leur opposition aurait pesé d'un très-grand poids sur les délibérations des Pères, et peut-être que la pensée de ne pas s'aliéner des potentats bienveillants, et de ne pas rompre les liens de la concorde entre le sacerdoce et l'empire, aurait amené le concile à remettre à d'autres temps une décision aussi grave. Mais les politiques s'étant arrêtés au parti de se tenir à l'écart, de ne se mêler aucunement aux affaires conciliaires, ils se donnèrent eux-mêmes de la hache sur les pieds. Il leur fut impossible, sans une contradiction manifeste, de se mettre en travers par un *veto*, et ils furent réduits à une simple opposition indirecte dont on put aisément ne pas tenir compte. Un seul ministre, Hohenlohe, à l'instigation de Dollinger, eut la hardiesse de proposer dans une note aux cabinets de l'Europe d'empêcher expressément la défini-

tion. Mais il dut subir l'affront de voir sa proposition universellement repoussée, comme peu conforme à la situation prise par les puissances vis-à-vis du concile. C'est ainsi que la maxime perverse de la séparation fut grandement utile en cette circonstance pour un point si décisif, l'un des objets principaux, dans la pensée de Dieu, de la convocation du concile ; et c'est ainsi que l'Eglise pourrait dire à ces politiques les paroles de Joseph à ses frères : « *Vous aviez médité le mal contre moi, mais Dieu a changé ce mal en bien* (1). »

Mais étant donné que la définition ne peut être retirée, à quoi peut aboutir l'opposition qu'on lui fait ? A affliger l'Eglise par de puériles vengeances, et mettre en révolte contre elle quelques-uns de ses fils, vicieux ou superbes. Mais d'abord cette conduite est méprisable car l'Eglise est habituée à souffrir, et c'est dans les souffrances qu'elle retrempe et reprend ses forces. Ici-bas elle est militante, et, pour elle, la lutte est un élément de vie et une préparation au triomphe final. En second lieu cette opposition n'a pas même le mérite de la nouveauté. Toute définition de l'Eglise a toujours rencontré, après comme avant, de terribles contradictions, depuis le premier concile de Nicée où fut définie la divinité du Verbe, jusqu'aux décisions du concile de Trente. Pouvait-on présumer que le dogme de l'infaillibilité échapperait à cette loi, pour ainsi dire, constante ? Certainement non. Quoi donc d'étonnant qu'il soit combattu ? Et il ne faut pas faire grand cas de cette attaque. Car quelle en sera la fin ? Dans quelques années les opposants descendus au tombeau recevront du Juge suprême la peine due à leur perfidie, et le dogme demeurera resplendissant d'un éclat plus vif à cause de l'opposition qu'il aura subie.

(1) Gen. L, 20.

Enfin considérons que les politiques, par cette folle opposition, se nuisent grandement à eux-mêmes, en faisant en définitive les affaires de l'Eglise. Car ils augmentent les forces des ennemis de la société civile, et s'aliènent la partie catholique, leur soutien principal et leur appui. La guerre anti-sociale d'aujourd'hui se fait contre le principe même d'autorité. Donc toute blessure à ce principe accroît l'audace des adversaires, et facilite leur triomphe. Or exciter des révoltes contre le pouvoir le plus vénérable, celui du Pape, n'est-ce pas faire à ce principe la plus grave blessure? De plus, dans cette guerre les soldats les plus courageux et les plus forts, qui sont-ils? ne sont-ce pas les catholiques pour lesquels le principe d'autorité est la base , la règle de la croyance? Or ces catholiques pourront-ils aimer un gouvernement qui persécute l'Eglise leur mère et les blesse dans ce qu'ils ont de plus délicat, leur conscience religieuse? Bien plus, comment ne le haïront-ils pas? et loin de le soutenir, comment ne désireront-ils pas sa ruine? Et tel sera le beau fruit de la conduite imprévoyante des hommes d'Etat : ils amèneront la destruction de l'autorité civile au nom de laquelle ils combattaient l'autorité de l'Eglise. Pour nous, nous n'exagérons pas en disant que tout en paraissant amis des trônes, ils en sont les plus cruels ennemis.

CHAPITRE XVI

EXEMPTION DES CLERCS DU SERVICE MILITAIRE.

Nous traiterons cette question en prenant pour objet de notre discussion ce qui en fut dit au Parlement italien.

§ I

MOTIFS ALLÉGUÉS POUR ASSUJETTIR LES CLERCS A LA CONSCRIPTION ET AU SERVICE MILITAIRE.

Le libéralisme italien vient d'assouvir la haine qu'il porte à l'Eglise en lui arrachant le dernier lambeau de privilége qui lui restait, je veux dire l'exemption limitée des clercs de la conscription (1). Il suffit de lire les discours virulents des orateurs de ce parti pour voir l'esprit du projet. Ces bouches vous paraissent comme autant de coupes pleines d'un fiel qui déborde et se répand. Guerzoni, officier garibaldien, après avoir qualifié cette exemption de privilége injuste et d'injuste inégalité, se mit à parler du Pape qui célébrait la messe, les mains couvertes de sang, et passait en revue au camp d'Annibal ses légions

(1) Déjà en 1854, par une violation sacrilége des droits et de la liberté de l'Eglise, on avait porté une loi qui restreignait à un sur vingt mille âmes les clercs à exempter de la conscription.

mercenaires. Le malheureux! il n'avait encore pu digérer la honte d'avoir été forcé de se mettre à couvert de ces légions par la fuite. Puis il donne une preuve de sa science historique, comme aussi de son intelligence du latin, en reprochant à l'Eglise d'avoir remplacé les paroles de Jésus-Christ: « *Je suis venu apporter la paix et non la guerre,* » (car c'est ainsi qu'il traduit: « *Non veni pacem mittere sed gladium,* ») par la guerre d'extermination faite par elle dans un but de propagande. Cette observation, on le voit, a du rapport au projet d'obliger les clercs au service militaire, et se trouve à merveille dans la bouche de celui qui, avec Cucchi et d'autres sectaires, se glissa dans Rome pour y organiser les assassinats en trahison, les explosions meurtrières, les émeutes sanglantes. Joignant le sarcasme aux outrages, il dit que le but de cette loi est même de pourvoir à la liberté de l'Eglise. « Voyons ce projet en lui-même, demandons-nous ce qu'il est. Il est avant tout un acte de justice, l'abolition d'un privilége injuste, et d'une injuste inégalité, qui n'est justifiée ni par le droit, ni par la lettre et l'esprit de nos institutions, c'est l'application ininterrompue des principes qui ont, non sans peine, mais pourtant toujours réglé les rapports de l'Etat en Italie avec l'Eglise; enfin c'est l'application de cette formule proclamée par le Parlement, acceptée par le pays, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'Eglise libre dans l'Etat libre. » Et développant plus bas sa pensée, il ajoute: « On comprend que ceux qui veulent la religion de l'Etat protégée, défendue, salariée, ce qui veut dire, que les cléricaux ne l'oublient pas, dépendante et réglée, on comprend, dis-je, qu'ils fassent ce raisonnement: puisque l'Etat a une religion qui est comme un rouage dans la machine gouvernementale, qui relève de l'administration de ce même Etat, puisque c'est lui qui nomme ses employés, il est très-naturel qu'il pense au recrutement des ministres de cette religion ou

à faire en sorte qu'ils ne diminuent pas. Mais pour celui qui au contraire croit à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est-à-dire à la liberté de conscience, il ne peut admettre que l'Etat s'ingère dans les affaires religieuses (1). » Seulement il ne put à la fin de son discours s'empêcher d'indiquer le vrai motif qui le poussait à défendre cette cause. « Je concluerai donc, Messieurs, en disant aux libéraux : hâtez-vous d'accomplir cette réforme. Elle est le premier pas de cette révolution pacifique, *de cette expédition à l'intérieur contre Rome,* ainsi qu'on l'a fort bien définie, sans laquelle la grande question ne sera jamais décidée. » Ainsi parla Guerzoni (2).

Civinini, autre lance rompue du libéralisme mécréant, vint après. S'il y eut moins de rage dans sa parole, il y eut peut-être plus d'impudence. Après s'être vanté d'être libre-penseur, il affirme que « l'on peut bien être athée et galant homme, matérialiste et bon citoyen. » A petite dose et par contradiction, oui, car, comme il est difficile à l'homme de se dépouiller totalement de sa nature raisonnable, l'athée et le matérialiste peuvent bien garder quelques lambeaux d'honnêteté naturelle. Mais s'ils veulent être logiques, ne voyant aucune loi dans leur raison, puisqu'ils n'admettent point de législateur, et ne reconnaissant d'autre tendance que celle qui correspond à la vie présente, ils mèneront la vie de *l'animal* avec un peu d'élégance en plus, élégance qu'ils décoreront du nom de civilisation. Malgré cela, Civinini, fier de sa profession de foi, ajoute : « Celui qui n'a pas la facile consolation, à sup-

(1) Guerzoni fut copié ensuite par le sénateur de Foresta, qui, dans son rapport au Sénat, conclut ainsi : « En approuvant cette loi, vous ferez un acte de justice incontestable, et le bien de la religion elle-même. »

(2) Voir *Atti ufficiali* de la Chambre des députés. Séance du 16 avril 1869.

poser qu'il fasse une faute, de recourir à un confesseur pour être absous, a pour règle de vie le

nil conscire sibi, nulla pallescere culpa,

s'il ne veut pas que le remords le punisse à toujours sans pitié. » Ce qui signifie que les libres-penseurs ou croient ne jamais pécher, ou croient-ils qu'ils péchent quelquefois, ne trouvent pas d'autre remède que le désespoir. Leur type est Juda, le premier des libres-penseurs du christianisme ; ayant commis son crime, au lieu de recourir à son divin Maître, il crut mieux faire de se pendre. Après cet éloge des libres-penseurs, Civinini passe à celui de la loi proposée, et il fait observer qu'il y a deux modes d'organisation sociale, le premier qui est comme une fédération des sociétés dont chacune a ses lois propres, sa forme propre, sa vie propre (pour nous, nous l'appellerions le mode organique dans lequel tous les droits, qui ont leur principe ailleurs que dans l'association politique, sont respectés), le second, qui est la forme démocratique accompagnée d'une inexorable égalité, impatiente de tout privilége (nous l'appellerions le mode mécanique d'après lequel la société est une agrégation de molécules homogènes ayant un mouvement imprimé du dehors, c'est-à-dire par l'Etat). Il ajoute que c'est sur la dernière forme qu'ils s'étudient à fonder la liberté. Cela est très-vrai, seulement ce n'est pas la liberté qu'ils fondent, c'est plutôt l'effet naturel d'une pareille forme sociale, c'est-à-dire le despotisme tyrannique d'une poignée d'émeutiers et de brouillons. Il ajoute de plus, non sans ironie, que le service militaire étant à son avis un droit, il faut forcer le clergé à en jouir, que cette contrainte est un hommage rendu au premier article du Statut, car comme par le Statut il a été accordé à la religion catholique un privilége, celui d'être religion d'Etat, il appartient à l'Etat de déterminer à sa guise le mode de ce privilége. Or un de ces modes dans le cas présen est

de faire enrôler les clercs. Que vous en semble ? Qu'auriez-vous à dire si en vertu de ce raisonnement vous voyiez dans peu décrété que le mode selon lequel l'Eglise doit jouir du privilége susdit est de vivre cachée dans les catacombes comme aux trois premiers siècles de son histoire, et cela, en hommage, on le comprend, au premier article du Statut. Et la chose étant ainsi, qui ne voit la sottise des libéraux qui proposèrent l'abolition de ce premier article ? Ils ne comprirent pas, les honnêtes députés, combien il leur est utile pour faire à l'Eglise tout ce que l'on veut. Mais retournons à Civinini.

Pour se montrer aussi expert que Guerzoni en exégèse et en blasphème, il dit que, d'après les épîtres de saint Paul, l'Eglise est soumise à l'Etat, entendant ainsi les paroles : « *Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit.* » Il passe ensuite à tourner en ridicule le martyre de saint Georges, la légion Thébaine et saint Ignace de Loyola auquel il aurait souhaité que le boulet dont il fut atteint, au lieu de lui briser la jambe, l'eût frappé en quelque partie plus vitale, parce qu'ainsi l'on n'aurait pas eu la vénérable Compagnie de Jésus (1). On voit bien que le souvenir de saint Ignace donne sur les nerfs aux libéraux italiens, car d'autres encore de leurs orateurs ne purent s'empêcher d'en parler avec mépris ; Pianciani en vint à dire que, pour lui, il exempterait tout le clergé du service militaire, si la discipline ancienne n'avait pas été changée : « Si je ne voyais la grande différence qui existe entre l'organisation militaire de ces temps-là, et celle de notre époque, j'accorderais bien à tous ceux qui ont une vocation ecclésiastique l'exemption militaire, tant j'ai peur de la terrible figure de ce moine. » Enfin Civinini fit lui aussi connaître le secret mobile de sa conduite en disant :

(1) *Atti ufficiali,* l. c.

« Nous avons montré de ce côté-ci que c'est par des moyens moraux que la question romaine doit se résoudre. On s'est moqué des moyens moraux, parce qu'ils sont demeurés impuissants. Je ne veux pas traiter ici la question romaine; j'imagine qu'on en parlera encore trop. Mais si l'hyothèse du général La Marmora était fondée, si cette loi était vraiment un acte de représailles, eh bien je le dis: c'est encore un de mes moyens moraux, et il est licite et honnête (1). » Et pourquoi non? moralité et honnêteté ne sont-ce pas la même chose?

Les ministres, comme tenus à plus d'hypocrisie en raison de leur caractère officiel, repoussèrent de la loi l'idée de représailles et d'hostilité à la religion et s'arrêtèrent à l'idée de justice et d'égalité, ajoutant que les prêtres étaient trop nombreux et que, le remplacement étant permis, ceux qui avaient la vocation ecclésiastique pouvaient toujours échapper au service en payant (2).

Seulement Pianciani, nommé par la commission pour développer et défendre le projet, exposa enfin le véritable motif dans les paroles suivantes : « Disons-le franchement, Messieurs, les 800 clercs exonérés du service ne sont qu'un prétexte (*comprenez-vous?*). De quoi s'agit-il ici? Il s'agit du principe de l'immunité ecclésiastique; il s'agit de refuser à l'Etat le droit d'enlever ces priviléges qui étaient accordés au clergé.... De ces priviléges il ne reste à peine aujourd'hui qu'un vestige, et ce vestige on tient à le garder religieusement parce qu'on espère qu'il sera la première pierre d'un édifice qu'on entend bien reconstruire.... Cette explication a été donnée par une autorité qui pour les catholiques est certainement compétente;

(1) Ibid. Séance du 19 avril.

(2) Depuis, par de nouvelles lois, le remplacement a été aboli, et il n'y a plus actuellement de moyen possible pour arracher les clercs au service militaire.

elle a été donnée par Pie IX dans ses lettres à l'évêque de Mondovi. Ces clercs que nous ne voulons plus exempter du service militaire, ce n'est pas sur eux qu'il pleure. Mais il dit : on viole les immunités ecclésiastiques, nous protestons et nous protesterons toujours hautement contre toute attaque qui sera faite à celles qui représentent le droit de l'Fglise. — Donc, Messieurs, je conclus et je dis : ceux qui sont pour les immunités ecclésiastiques, qu'ils votent contre la loi ; ceux qui leur sont contraires, qu'ils votent pour la loi (1). Et la grande majorité vota en faveur de la loi.

§ II

INJUSTICE SACRILÉGE DE CET ASSUJETTISSEMENT.

Pianciani a raison. L'exemption du service militaire pour les clercs fait partie de l'immunité ecclésiastique ; mais c'est justement pour cela que l'abolir est de la part de l'Etat une injustice et un sacrilége.

Qu'elle fasse partie de l'immunité ecclésiastique, c'est évident. Immunité, comme il est dit dans le droit, vient de *munus* qui signifie aussi *onus;* ce mot exprime une exemption de quelque fardeau ou de quelque obligation commune accordée à certaines personnes ou à certaines choses (2). Attribué à l'Eglise, ce privilége est ce qu'on nomme l'*immunité ecclésiastique*. L'immunité ecclésiastique est de trois sortes : elle est locale, réelle et personnelle, suivant qu'on la considère accordée ou à un lieu (les églises sous-

(1) Ibid.

(2) *Munus tribus modis dicitur : uno,* donum ; *et inde munera dici. Altero,* onus, *quod cum remittitur, vacationem militiæ munerisque præstat; inde immunitatem appellari. Tertio,* officium, *unde munera militaria...* Digest. l. L, tit. XVI. *De verborum significatione,* 18. Paulus.

traites par leur sainteté aux usages profanes), ou à des choses (les biens consacrés déchargés de l'impôt et libres de toute ingérence séculière), ou à des personnes (les clercs soustraits en vertu de leur état au for séculier et exemptés des offices incompatibles avec leur condition). L'exonération du service militaire appartient manifestement à cette troisième sorte; aussi voyons-nous le jurisconsulte Paul donner précisément, pour exemple d'immunité, l'exemption du service militaire (*vacationem militiæ munerisque præstat*).

Que la violation de l'immunité ecclésiastique renferme une injustice et un sacrilége, c'est facile à voir, pourvu que l'on veuille bien considérer qu'il ne s'agit pas ici d'une simple prérogative ecclésiastique, mais d'une prérogative qui appartient à l'Eglise de droit divin. Nous le prouverons au chapitre suivant; contentons-nous présentement de l'autorité du concile de Trente: « L'immunité de l'Eglise et des personnes d'Eglise est d'ordination divine, et de droit canonique (1). » Les personnes faisant partie de l'ordre ecclésiastique sont des personnes consacrées à Dieu, et c'est pourquoi elles portent le nom de *clercs* qui en grec signifie sort ou héritage (2). Donc en vertu du droit qui ressort de la nature même de la chose, on leur doit des égards et un respect particuliers, religieux; et il n'est pas permis de les appréhender et de les appliquer à des usages profanes. Tout acte, toute disposition qui tend à cela, est un attentat sacrilége et une violation directe des droits de Dieu. Et il ne faut pas objeter que les clercs ne cessent pas pourtant d'être citoyens. Ils restent

(1) *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constituta est.* Sess. XXV, c. 20, *de Refor.*

(2) *Propterea vocantur Clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est pars Clericorum est.* S. Hiero. Epist. ad Nepotian.

citoyens, c'est vrai, mais séparés du commun de la nation, établis par Dieu pour être sa maison et sa cour, spécialement consacrés à le servir dans les temples, à enseigner et à diriger le peuple en ce qui regarde le culte divin. Que diriez-vous de celui qui, à l'imitation de Balthasar, se servirait à table des vases sacrés sous prétexte que la substance en est la même que celle des autres coupes précieuses? Vous ne l'excuseriez certainement pas de sacrilége. La matière de ces vases est pourtant le même argent et le même or dont on fait, mettons, un verre quelconque ou tout autre objet profane. Mais dès là que ces vases sont consacrés, qu'ils doivent servir au sacrifice, ou à quelque autre usage religieux, ils sont par là-même, naturellement exclus de tout autre usage, et on ne peut plus les employer qu'au culte de Dieu. Dites la même chose des citoyens qui sont attachés au ministère sacré, à quelque degré que ce soit. A eux aussi il convient d'appliquer la règle du droit: *Ce qui a été une fois consacré à Dieu, ne doit plus être employé à des usages humains* (1).

Il ne faut donc pas s'étonner si, l'Eglise une fois reconnue socialement par suite de la conversion de Constantin, ce pieux empereur s'empressa de confirmer légalement l'immunité de l'ordre ecclésiastique (2). Cette confirmation, tous les princes chrétiens dans la suite l'ont maintenue. Que si Charlemagne, à l'instigation de mauvais ministres, défendit d'abandonner le siècle sans son agrément, il ne tarda pas à annuler sa loi quand il en eut remarqué le caractère antireligieux.

(1) *Semel Deo dicatum, non est ad usus humanos transferendum.*

(2) *Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi qui Clerici appellantur,* AB OMNIBUS OMNINO MUNERIBUS EXCUSENTUR, *ne sacrilego livore quorumdam a divinis obsequiis avocentur.* In leg. 7, Cod. Theod. l. XVI, tit. 2.

Et il faut bien noter ici que la faute de celui qui viole l'immunité ecclésiastique comme personne publique est de beaucoup plus grave que celle de celui qui la viole en tant que personne privée. L'individu ne peut la violer que dans son exercice, mais toute personne publique la viole effectivement dans son principe qu'elle attaque en lui opposant un droit contraire. C'est justement ce que font ces députés de la Chambre italienne, et c'est pourquoi ils se rendent, dans le sens le plus odieux du mot, oppresseurs de l'Eglise. Et pourtant ils ont encore l'impudence de dire qu'ils entendent par là constituer l'Eglise libre dans l'Etat libre. Mais la première condition de la liberté n'est-ce pas d'user librement de ses droits? Or jusqu'ici ils n'ont fait autre chose que d'enlever à l'Eglise ses droits l'un après l'autre, et maintenant ils lui ravissent le dernier, faible reste de ce qui lui revient. C'est ce qu'a fait très-bien ressortir le marquis sénateur Dragonetti, dans la noble protestation qu'il fit adresser au Sénat : « Par la haine exagérée des priviléges, dit-il, on veut même abolir ce que la législation des peuples les plus libres, des peuples protestants mêmes, a reconnu et reconnaît encore. Car partout deux pouvoirs constituent la société humaine dans son essence légale et naturelle, le pouvoir religieux et le pouvoir civil ; si ce dernier a le droit de contraindre par la force les jeunes gens à quitter leurs familles pour former l'armée du pays, on ne peut refuser au premier celui de garder pour le culte divin ceux des jeunes gens qui ont choisi librement de faire partie de la milice sainte et qui lui appartiennent déjà par les premiers ordres qu'ils ont reçus. Si l'Etat a besoin de soldats pour sa garde et sa défense, l'Eglise aussi a besoin de ministres pour invoquer le secours de Dieu (ce qui est un besoin social), pour exécuter les cérémonies mystiques qui doivent l'obtenir, et pour guider les âmes dans les voies du Seigneur. La législation révolutionnaire a déjà enlevé à l'Eglise les

trois quarts de sa milice en abolissant, en dépouillant entièrement les ordres religieux, qui, sans la nécessité d'un patrimoine, la peuplaient de prêtres actifs, que nul souci mondain ne distrayait de leur devoir; puis elle a privé les aspirants au sacerdoce de la perspective d'une position indépendante et propre à soutenir et les exigences et le decorum de la vie, en séquestrant partout les biens ecclésiastiques et en supprimant les bénéfices et les dignités canoniques. Voudrait-on encore défendre cette vocation à ce petit nombre de jeunes gens qui, sans être attirés par la jouissance de biens qui n'existent plus, ne craignent pas d'entrer dans une carrière à laquelle on veut ravir tout prestige, et que le gouvernement, par ses actes quotidiens, persécute de parti pris, si bien que le seul titre de *clérical*, appliqué même aux laïques qui soutiennent les droits sacrés de l'Eglise, pour le parti qui domine dans les sphères gouvernementales, équivaut à celui de malfaiteur, d'ennemi du pays et de l'ordre constitué ? Et ce petit nombre appelé de Dieu, on voudra les traîner des séminaires et des gymnases, écoles de bonnes mœurs, dans les casernes qui certes ne sont pas des maisons de prière (1) ! »

Mais ces considérations sont faites en vain. Dans le jargon libéral, l'Eglise libre signifie une Eglise dépouillée de tous ses droits, comme aussi l'Etat libre veut dire un Etat libre de tout oser contre elle. Et comme la négation des droits constitue la servitude, et que la liberté de tout oser est synonyme de despotisme, la célèbre formule se traduit ainsi, dans son sens caché : l'Eglise esclave dans l'Etat despotique.

(1) Protesta al Senato del Regno ecc.

§ III

DOMMAGE CAUSÉ AU PEUPLE LUI-MÊME PAR CET ASSUJETTISSEMENT.

La raison la plus spécieuse qu'on ait apportée en faveur de la loi, ça été qu'il s'agissait d'abolir un privilége favorisant une classe de citoyens aux dépens des autres, surtout des classes populaires. C'est ainsi que Guerzoni terminait sa harangue par ces mots : « Le peuple, le vrai peuple, celui qui a contribué à faire l'Italie de ses biens et de sa vie, celui qui l'honore par le travail et la sueur de son front, nous bénira d'avoir détruit ce privilége qui favorise un petit nombre d'individus à ses dépens (1). » Quelque orateur catholique essaya de nier que ce fût un privilége, ce qui suscita à la Chambre une querelle de mots. L'immunité ecclésiastique est incontestablement un privilége, si le privilége est l'affranchissement d'une personne ou d'une chose de quelque obligation ou de quelque charge commune. Or c'est en effet comme il est défini par Suarez (2). Mais la question n'est pas là. La question est d'abord de savoir si c'est un privilége que l'Etat puisse abolir, et nous avons vu que non, puisqu'il est de droit divin et ecclésiastique. Il suffirait qu'il soit de droit ecclésiastique pour comprendre que l'Etat ne peut rien contre lui, car l'Eglise est supérieure à l'Etat, et la loi canonique ne peut être rapportée par la loi civile. Combien plus, dès là que ce privilége est de droit divin, et qu'il découle couséquemment d'un pouvoir abso-

(1) *Atti ufficiali.* Séance du 16 avril.

(2) *Privilegium, quo res aliqua vel persona a communi aliqua obligatione vel onere eximitur.* Defen. fid. cath., l. IV, c. I.

lument supérieur ! L'Eglise elle-même ne pourrait l'abolir généralement, car elle n'a pas de pouvoir sur ce qui vient d'ordination divine ; elle peut seulement le déterminer et le modifier selon les exigences des temps et des lieux ; car il a été donné de Dieu sous une forme générale, et de là remis, quant à son application, à l'autorité du Pape. En second lieu il s'agit de savoir si c'est un privilége utile à un petit nombre ou à toute la communauté. Et qu'on ne s'étonne pas de ce côté de la question ; car il faut distinguer entre le droit et l'utilité qui en résulte. Un droit peut très-bien appartenir à un seul ou à quelques-uns, et néanmoins le bien qui en résulte peut être tel qu'il se répande sur le grand nombre, même sur toute la société. N'est-il pas vrai que le droit de faire des lois appartient au souverain, et pourtant le bien qui en découle est celui de la communauté tout entière ? Et encore c'est au père que la nature a donné le droit d'éducation, et toutefois l'avantage en revient au fils. Il est donc faux de dire : c'est un privilége, donc c'est nuisible à ceux qui n'en jouissent pas. Pour voir s'il est nuisible ou avantageux, il faut considérer la fin pour laquelle il a été accordé, encore qu'il n'existe, en droit, que dans un petit nombre. Autre est le droit, répéterons-nous encore, autre la fin du droit. Cela est si vrai que le rapporteur De Foresta, quoique, lui aussi, réclamât avec sarcasme et sophismes la suppression du privilége, confessa néanmoins que l'on ne pouvait de la simple nature du privilége conclure à une violation de l'égalité civile. « A la commission centrale, dit-il, on mit de côté l'argument emprunté à la violation du principe d'égalité qui existe entre citoyens quant aux charges publiques, principe qui est inscrit dans notre Statut, et mieux encore, qui est entré désormais dans les mœurs de la société moderne. Car à supposer que l'exemption du service militaire pour les clercs soit reconnue nécessaire au bien public, cette

dispense accordée non à tels individus, mais à ceux qui se dévouent, quels qu'ils soient, au service religieux, ne différerait pas des autres exemptions inscrites aussi dans la loi. Et de fait en France, où le militarisme et l'amour du principe d'égalité est porté aux dernières limites, on tolère néanmoins, sans réclame, que les clercs soient dispensés du service militaire. » Or, venons au fait : quelle est la fin de ce privilége ? l'honneur de la religion, le respect du sacerdoce, le service décent du culte. Et plus spécialement en ce qui regarde l'exonération du service militaire pour les clercs, la fin, en dehors de celle que nous venons de dire en général, est de ne pas interrompre, de ne pas troubler l'éducation, le noviciat des aspirants au sacerdoce, de n'en point retarder l'ordination définitive, de ne les point détourner de leur vocation. Ainsi, avoir dans l'Eglise des prêtres capables, vertueux, bien formés, les avoir en nombre suffisant (ce dont les supérieurs ecclésiastiques sont seuls juges), telle est la fin de cette immunité (1). Or n'est-ce pas là un bien universel et public qui profite non-seulement à toute la société, mais à chaque individu même ? Le culte de Dieu, la religion n'est-ce pas un des biens de la société et de l'individu ? n'est-ce pas même leur bien suprême? Le prêtre comme tel n'est pas pour lui-même, mais pour le peuple et le représente dans ce qui est au-dessus de la terre, dans ses relations avec Dieu : « *Tout grand-prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour eux en ce qui se rap-*

(1) Cavour lui-même, si peu soucieux des droits de l'Eglise, confessait que l'autorité civile n'a pas à se mêler de ces matières : « L'Etat, disait-il, qui reconnaît une église n'a pas le droit de l'empêcher d'avoir le nombre de ministres qu'elle-même croit nécessaire. » Les catholiques ne sont pas moins les sujets du Pape que ceux du roi. Ils sont même, nous l'avons prouvé plus haut, beaucoup plus les sujets du premier que du second. Or, qu'aurait à dire l'Etat si, pour ce motif, le Pape voulait diminuer le nombre des jeunes gens appelés à servir sous les drapeaux ?

porte à Dieu (1). Donc ce qui favorise le sacerdoce et contribue à sa prospérité, favorise en dernière analyse le peuple même.

Que si l'on considère maintenant non plus la fin de ce privilége, mais le droit en lui-même, on verra, par là encore, que le supprimer, c'est faire tort au peuple. En effet, par cette suppression, on met obstacle à ce que les enfants du peuple puissent légitimement, saintement, en suivant la vocation de Dieu, sortir de la foule, et entrer dans une carrière qui peut les mener aux premiers honneurs de la société. Les députés catholiques firent très-bien ressortir ce point. « Le clerc fortuné, dit Conti, pouvant se donner un remplaçant, quels sont alors, d'entre les élèves du sanctuaire, ceux qui ne sont pas exonérés ? les enfants du pauvre. Et ainsi, en supprimant l'exemption, vous ne laissez à l'Eglise que les riches, ou les pauvres impropres d'ailleurs au métier des armes. Mais de quel droit voudrions-nous exclure le peuple d'un ministère sacré qui lui permet de s'asseoir, dans ses enfants, à côté des rois : égalité sublime produite par le christianisme (2) ? » Cette idée fut mise en pleine lumière par d'Ondes Reggio; nous allons rapporter ses paroles, quoique un peu longues : « Le clergé, dit-il, déplore infiniment cette loi, parce qu'il voit le grand dommage qui en résulte pour le culte public, et que, lui diminué de nombre, il ne pourra plus satisfaire pleinement, selon le désir de son cœur, aux besoins spirituels des peuples, mais du reste, c'est sur le peuple et sur le peuple pauvre que tout le mal retombe...

Je me propose de considérer le projet de loi à un point de vue entièrement social et avec les vrais principes

(1) Heb. v, 1.

(2) *Atti ufficiali.* Séance du 17 avril 1869.

démocratiques que vous avez toujours à la bouche, et qu'ensuite, dans vos délibérations, vous méprisez toujours, au détriment du pauvre peuple dont vous vous vantez d'être les défenseurs.

Une loi contraire au bien du peuple, ça été la loi sur l'abolition des ordres religieux, tant à cause de la dignité qui rejaillissait sur ce même peuple du sein duquel sortaient la plupart des religieux, qu'à cause des biens que l'Etat a pris et qu'il a dissipés.

Le fils de celui qui cultivait la terre ou servait dans la maison des grands seigneurs prenait place à leur table sous l'habit de saint François, à côté de ceux que l'on estimait comme étant de plus haute race; l'humble frère était vénéré de tous.

Les ordres religieux étant recrutés en grande partie dans le peuple, c'étaient encore les pauvres qui jouissaient des biens de ceux qui, nés pauvres eux-mêmes, s'étaient assurés, par la religion, une honnête, médiocre, parfois même assez belle aisance; c'était certainement un avantage. Et ils pouvaient ainsi se dévouer entièrement aux œuvres de charité, à l'instruction de la jeunesse, au culte de Dieu.

Et non-seulement ces biens étaient à l'usage des frères qui sortaient du peuple ; ils servaient encore aux pauvres qui n'étaient pas religieux, sous forme d'aumônes et d'institutions charitables. Il faut le dire : dans les couvents on n'accumulait ni or, ni argent; on n'y jouait pas à la bourse, l'un tâchant de gagner l'autre, l'avantage restant au plus rusé et au plus intrigant. Et ces biens, qui s'en est emparé? des hommes cupides qui souvent se sont entendus pour les acheter à vil prix; le peuple ne les a plus; l'Etat les a perdus, et ce qui en reste encore sera la proie d'autres cupidités.

Si vous supprimez en plus l'exemption du clergé du service militaire, vous fermez au pauvre peuple la porte

du sacerdoce, vous lui enlevez le moyen d'être égal aux grands de la terre, à ceux qui sont tenus pour les plus grands; cet unique chemin d'exaltation qui lui a toujours été ouvert par l'Eglise seule, vous le lui fermez pour toujours, et ce ne sont pas les institutions civiles, qu on les vante tant qu'on voudra, qui pourront le lui ouvrir, il n'y en a jamais eu. Et puis, parlez encore d'égalité, de liberté, de philanthropie, du dessein de tout faire pour le peuple. Oui, votre égalité, votre liberté, vo re philanthropie sont païennes comme toutes vos idées du reste. L'égalité, la liberté, la philanthropie, vous la voulez entre ceux qui possèdent, mais nullement entre les riches et les pauvres, et il y aura toujours des pauvres et des riches dans le monde; ees inegalités, elles existeront toujours; la véritable égalité, la véritable liberté, comme la véritable philanthropie, ou pour mieux dire la charité, ce grand étendard du christianisme, on ne peut les obtenir que par des institutions morales, or, parmi les institutions morales, la première est le sacerdoce catholique, comme la religion est la première et suprême créatrice de toute moralité. C'est la religion chrétienne qui a rendu tous les hommes égaux devant Dieu, qui a dit en face aux empereurs de la Rome impure que l'esclave, aux yeux de Dieu, était leur egal, qui continue et continuera de dire aux rois et aux empereurs : le plus pauvre devant Dieu est ton égal; et s'il est plus vertueux que toi, devant Dieu il est plus grand que toi; c'est la religion chrétienne qui prend la tiare, en ceint le front d'un pauvre laboureur, d'un misérable pâtre et dit aux puissants : courbez-vous devant lui, c'est le vicaire de Jésus-Christ; il est le maître de vérité, obéissez-lui, si vous ne voulez être maudits de Dieu et perdus à jamais. Fermez donc cette porte, la seule qui reste au pauvre peuple pour arriver à la noblesse, à l'élévation; abolissez l'exemption du service militaire, alors les riches seuls seront prêtres, accordez ce privilége à

l'aristocratie de l'argent, aristocratie insolente, sans générosité.

Messieurs les démocrates, qu'avez-vous fait de pareil à ce qu'a fait l'Eglise pour le pauvre peuple? rien, et vous n'êtes capables de rien faire. Avec vos idées, vous ne pouvez que lui faire sentir davantage sa pauvreté, qu'exciter ses passions, que fomenter entre lui et les riches une guerre implacable qui amènera tôt ou tard la ruine des sociétés (1). »

C'est bien : Dieu aveugle ses ennemis et ils resteront fameux par leur chute. Ils croient asseoir leur règne honteux en attaquant toujours plus l'Eglise; au contraire ils ne font que se creuser à eux-mêmes une fosse. Plus ils en feront. plus le jugement de ceux qui les connaissent s'affermira sur leur compte, et plus ils ouvriront les yeux aux hommes trompés qui ne les connaissent pas. Plus ils en feront, plus ils s'alièneront les esprits honnêtes, et plus ils augmenteront le mécontentement des populations déjà lasses de leur joug. Réduits alors au seul appui des mauvais et de ceux qui ont part à leur triste fortune, ils se verront forcés à contempler l'écroulement spontané de la machine informe qu'ils ont dressée. Et tel sera le dernier résultat de ce qu'ils appellent leur expédition pacifique à l'intérieur contre Rome, suivant le mot de Guerzoni. Quant à l'extérieur, leurs agissements servent à mettre admirablement en lumière leurs projets louches, la fureur sacrilége qui les emporte contre Jésus-Christ et son Eglise; et ainsi d'une part ils justifieront toujours mieux la défiance de Rome vis-à-vis d'eux, et de l'autre ils attireront sur leurs têtes l'exécration et le mépris de tous les catholiques de l'univers. Si bien que s'il était permis d'applaudir le mal en vue du bien qui en résulte accidentelle-

(1) *Atti ufficiali.* Séance du 19 avril.

ment, contrairement à l'intention de celui qui le commet, nous serions tentés de leur adresser ces paroles de saint Jean : « *Que celui qui fait l'injustice, la fasse encore; que celui qui est souillé, se souille encore* (1). » Cela servira à hâter le jour de la justice de Dieu : « *Je viendrai bientôt, pour rendre à chacun selon ses œuvres.... Venez Seigneur* (2). »

Savez-vous bien quel aurait été pour l'Eglise le vrai péril? C'eût été si, avec une hypocrisie plus raffinée, ils s'étaient montrés je ne dis pas favorables, mais non hostiles à la religion, comprimant, au moins pour un temps, leurs tendances perverses. S'ils avaient respecté les évêques, laissé en paix les ordres religieux, permis au clergé d'exercer librement son ministère, empêché les mains cupides de ravir les biens ecclésiastiques, défendu aux impies de blasphémer Jésus-Christ et son vicaire; oh alors on se serait dit : Voyez, ils n'en veulent point au catholicisme; ils ont les plus grands égards pour tout ce qui est religieux; leur but est exclusivement politique! Et quel que soit leur tort en ce point, nous pouvons fermer les yeux, dès là que le principal est sauf. Tel aurait été le raisonnement sinon de tous, au moins du grand nombre. Et qui ne voit alors que la lutte eut été très-difficile? Mais il en va bien autrement, dès lors qu'ils se démasquent eux-mêmes et qu'ils se font connaître, même aux plus aveugles pour ce qu'ils sont. L illusion alors n'est plus possible l'illusion ici serait le pire des maux.

---

(1) Apoc. XXII, 11.
(2) Ibid. 12, 20.

CHAPITRE XVII

DE L'IMMUNITÉ ECCLÉSIASTIQUE.

§ Ier

L'IMMUNITÉ ECCLÉSIASTIQUE EN GÉNÉRAL.

Le clergé, de droit divin, est exempt de la juridiction des princes séculiers, il ne relève que du Souverain-Pontife. Tel est l'enseignement unanime des saints Pères, des Docteurs et des Papes. C'est, de plus, la doctrine expresse des conciles même généraux. Pour en citer quelques-uns, celui de Cologne s'exprime ainsi : « L'immunité ecclésiastique est une chose très-ancienne, introduite de droit divin et de droit humain (1). L'immunité de l'Eglise et des personnes ecclésiastiques, dit le concile de Trente (2), a été établie par une disposition divine et par les lois canoniques. » Le concile général de Latran sous Léon X : « Comme de droit et divin et humain aucun pouvoir n'a été accordé aux laïques sur les personnes d'Eglise, nous renouvelons toutes et chacune des constitutions... (3) »

(1) *Immunitas ecclesiastica vetustissima res est, jure pariter divino et humano introducta.* P. IX, c. 20.

(2) *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constituta est.* Sess. XXV, c. 20. De Ref.

(3) *Cum a jure tam divino quam humano Laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit, innovamus omnes et singulas constitutiones...* Sess. IX.

Nous voyons la même chose affirmée, à peu près dans les mêmes termes, par le concile de Latran sous Innocent III, concile qui lui aussi fut œcuménique. De là cette thèse théologique : « L'immunité des clercs dans leurs personnes comme dans leurs biens a été introduite par droit humain et par droit divin (1). » Et ils la prouvent premièrement par la sainte Ecriture, nommément par ces passages où Dieu déclare que les Lévites sont à lui, et ordonne en conséquence qu'ils soient séparés du reste du peuple et attribués en don au grand prêtre et à ses successeurs : « *Et tu donneras en don les Lévites à Aaron et à ses fils.... Moi j'ai pris les Lévites parmi les enfants d'Israël* (2). » Et plus bas : « *Vous présenterez ensuite les Lévites devant Aaron et ses fils et vous les consacrerez après les avoir offerts au Seigneur; vous les séparerez du milieu des enfants d'Israël pour qu'ils soient à moi.... Et ainsi vous les purifierez et les consacrerez en les offrant au Seigneur parce qu'ils m'ont été donnés par les enfants d'Israël.... Et j'en ai fait un don à Aaron et à ses fils, du milieu du peuple pour me servir* (3). » Et cette disposition divine ne se rapportant pas aux préceptes cérémoniaux, mais aux préceptes moraux de l'ancienne loi, s'étend par là-même et de soi à la nouvelle loi; à plus forte raison même, puisque le sacerdoce évangélique est bien supérieur : « Maintenant et l'ordre des lévites est

(1) *Exceptio clericorum in rebus politicis, tum quoad personas, tum quoad res, introducta est jure humano pariter et divino.* Bellarm. Controvers, t. 2, de Clericis, l. 1, c. XXVIII.

(2) *Dabisque dono Levitas Aaron et filiis ejus... Ego tuli Levitas a filiis Israël.* Numer. III, 9, 10, 12.

(3) *Statuesque Levitas in conspectu Aaron et filiorum ejus et consecrabis oblatos Domino ac separabis de medio filiorum Israël, ut sint mei... Sicque purificabis et consecrabis eos in oblationem Domini, quoniam dono donati sunt mihi a filiis Israël... Tradidique eos dono Aaron et filiis ejus de medio populi, ut serviant mihi...* Ibid. VIII. 13, 14, 15, 19.

plus illustre, et la dignité des anciens plus haute, et l'onction des prêtres plus sainte (1). » Ils tirent ensuite ce droit de la tradition de l'Eglise; cette immunité en effet a toujours été enseignée et affirmée, même quand, sous les les empereurs païens, on ne pouvait en jouir pacifiquement près des magistrats infidèles. Enfin ils le déduisent de la nature même de l'ordre ecclésiastique divinement institué, car les personnes qui en font partie deviennent par là même consacrées à Dieu et sa propriété.

Le clergé forme la milice sainte de Jésus-Christ, dont le chef est le Souverain-Pontife. Tandis que le commun des fidèles, les laïques, sont soumis au Pape seulement en ce qui regarde la conscience, les ministres sacres lui sont soumis en outre dans ce qui touche aux actes corporels, à la vie matérielle. Donc sous ce rapport aussi ils doivent recevoir de lui la direction et la règle en conformité avec la sainteté, avec l'honneur de la haute charge à laquelle ils se donnent tout entiers. Ils sont donc soustraits à la juridiction séculière, car il est impossible d'être soumis à deux autorités directrices diverses dans le même ordre de choses. *Personne ne peut servir deux maîtres*, dit l'Evangile. Et Suarez prend justement occasion de ce texte pour faire ce raisonnement: « On voit la même impossibilité et la même répugnance morale (à servir deux maîtres) à ce que les clercs soient soumis, sous le même rapport, c'est-à-dire quant aux choses du corps, au Pape et au roi, parce qu'il peut arriver qu'ils commandent des choses contraires, et que l'on soit ainsi dans la nécessité d'obéir à l'un et de mépriser l'autre. Exemple: le roi pourrait imposer au clerc de servir à l'armée, ou de remplir d'autres emplois temporels, tandis que le Pape pourra

(1) *Nunc et ordo clarior Levitarum, et dignitas amplior Seniorum, et sacratior unctio Sacerdotum.* Leo. Magn. Serm. 8, *de Passione Domini.*

le lui interdire, ou lui prescrire des actes incompatibles. Pareillement, comme les clercs doivent être appliqués, quant aux actions corporelles, au ministère divin, et éloignés des affaires séculières, il faut qu'ils aient du Pape une règle et une manière de vivre, d'agir, de se conduire, même dans les choses ou les devoirs temporels. Donc ils ne peuvent être en même temps soumis au pouvoir des princes séculiers, même en ce qui touche au corps : comme des vases consacrés, qui, par là même, par la nature des choses, sont soustraits aux usages profanes, et comme le contrat matrimonial élevé à la dignité de sacrement qui est, par là même, soustrait au for séculier et soumis au for ecclésiastique (1). » On comprend ainsi pourquoi les évêques et les Papes sont si fermes à défendre l'immunité ecclésiastique ; saint Thomas de Cantorbéry n'hésita pas à endurer le martyre plutôt que de céder aux prétentions du pouvoir civil en cette matière. Ils agissent ainsi parce qu'il s'agit d'une chose à laquelle ils ne peuvent renoncer, et dont la défense forme la partie principale des obligations de leur charge.

Suarez se pose le cas d'un prince païen qui voudrait se

(1) *Similis impotentia et moralis repugnantia invenitur in hoc quod clerici secundum idem, id est secundum corpus, sint subjecti Pontifici et Regi, quia possunt interdum contraria præcipere et necessarium esset uni obedire et alium contemnere. Ut, v. g. posset Rex præcipere clerico ut militet vel aliis actionibus temporalibus occupetur, Pontifex autem illa prohibere poterit vel alia repugnantia præcipere. Item cum clerici quoad actiones corporis debeant esse divinis ministeriis addicti, et a sæcularibus negotiis abstracti, necesse est ut a Pontifice habeant regulam et modum vivendi et operandi et utendi etiam temporalibus rebus vel officiis. Ergo non possunt esse simul sub jurisdictione Principum temporalium etiam quoad ea quæ ad corpus pertinent : sicut vasa, Deo sacrata, eo ipso et ex natura rei a profanis usibus exempta sunt, et contractus matrimonii in sacramentum consecratus eo ipso in forum ecclesiasticum transit et a sæculari exemptus est.* Defens. Fid. cath., l. IV, c. IX.

convertir, mais à la condition de ne pas reconnaître, dans ses Etats, l'immunité ecclésiastique afin de ne pas perdre sa juridiction sur une partie de ses sujets, et il se demande si l'on pourrait lui donner le baptême (1). Il répond qu'une telle condition est si injuste et tellement contraire au droit divin qu'il ne serait aucunement possible d'admettre ce prince au baptême (2). Et entre autres raisons qu'il donne, il apporte celle-ci : que ce prince ne serait vraiment pas disposé comme il faut au baptême, et parce qu'il fait un péché grave en mettant en avant une prétention qui lèse les droits de l'Eglise, et parce qu'il montre qu'il préfère au baptême son pouvoir temporel, ne voulant être baptisé qu'à cette condition (3).

Il ne faut pas croire pourtant que les clercs sont déliés de l'obligation d'observer les lois civiles nécessaires au maintien de l'ordre et de la justice dans la société. Car plus d'une fois les Papes eux-mêmes ont déclaré que les clercs sont tenus d'y obéir en tout ce qu'elles n'ont pas de contraire aux saints canons ou d'opposé à la sainteté de l'état ecclésiastique. Qu'on lise le Décret de Gratien, *Distinc. X, Prima Pars;* on y trouvera rapportés maints passages des ordonnances pontificales à ce sujet. Impossible, par exemple, d'aller contre cette parole du Pape Nicolas I à l'empereur Michel : « Que Dieu a distingué la charge des deux pouvoirs, afin que, comme

(1) *An possit infidelis princeps ad baptismum admitti, nolens in suo regno exemptionem clericorum permittere, immo sub conditione et pacto postulans ne tali jurisdictione privari possit.* Ibid. l. IV, c. II.

(2) *Tam iniquam esse illam conditionem et contrariam juri divino, aut immediate, aut saltem mediate, ut permittenda non sit, neque baptismus sub tali pacto alicui principi concedendus.* Ibid.

(3) *Talis princeps est indispositus ad baptismum recipiendum, tum quia graviter peccat, vim illam Ecclesiæ inferendo, tum etiam quia videtur suum temporalem statum baptismo anteponere, quandoquidem non vult illum admittere, nisi tali conditione sibi concessa.* Ibid.

les empereurs sont gouvernés par les Papes dans ce qui concerne la vie éternelle ,ainsi les Papes dans le cours des choses purement temporelles se servent des lois des empereurs. » Aussi Bellarmin enseigne-t-il dans ses *Controverses* que les clercs, encore bien qu'ils ne soient pas soumis aux lois civiles *quoad vim coactivam*, parce qu'ils ne peuvent être cités devant les tribunaux civils pour y répondre de leurs transgressions, mais uniquement devant les tribunaux ecclésiastiques, sont pourtant soumis à ces mêmes lois *quoad vim directivam*, parce qu'ils sont membres de la société et partant tenus d'observer les règles établies pour ce qui concerne l'ordre public et les rapports entre citoyens, pourvu qu'elles ne blessent ni les lois canoniques, ni la dignité ecclésiastique. Et ce motif que les clercs sont membres de la société fait que l'application du droit d'immunité peut recevoir de la prudence du Pape une extension plus ou moins considérable, subir diverses modifications, suivant les circonstances de temps et de lieux, eu égard au plus grand bien de l'Eglise et à l'observation de la justice sociale. Car ce privilége, Dieu l'a conféré aux clercs par le Pape, et sous la dépendance du Pape auquel a été spécialement remis le soin de tout l'ordre ecclésiastique, pour que, fidèle et prévoyant administrateur, il établisse, relativement à cet ordre, tout ce qu'exigent, et la hauteur du ministère qu'il remplit, et la nature de la vocation qu'il a reçue, conformément à la paix publique et au bien spirituel des âmes.

De là vient que l'immunité ecclésiastique est l'objet spécial des concordats, les deux pouvoirs suprêmes convenant entre eux de la manière de respecter cette immunité, et de l'extension qu'il faut lui donner comme étant une matière mixte relativement à la personne qui réunit en elle les deux qualités de citoyen et de ministre sacré.

§ II

L'IMMUNITÉ DU SOUVERAIN PONTIFE.

Que le Souverain-Pontife jouisse de l'immunité c'est ce qu'il n'est pas besoin de prouver. Car comment concevrait-on l'immunité des clercs, si leur chef suprême dépendait du pouvoir séculier. La dépendance du chef s'etendrait nécessairement aux membres, et ainsi le clergé serait à la fois soustrait et non soustrait à la juridiction séculière. De plus l'immunité, comme nous le disions, est communiquée aux clercs par le Pape. Mais comment le Pape la communiquerait-il, s'il n'en jouissait pas lui-même? Personne ne donne ce qu'il n'a pas, c'est un axiôme. Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que cette immunité n'appartient pas au Pape d'une façon quelconque ; il la possède pleinement, absolument; et cela pour plusieurs raisons. D'abord elle est un corollaire de la dignité sacerdotale et partant se mesure aux degrés de celle-ci. Or comme la plenitude de la dignité sacerdotale se trouve dans le Pape, il faut que l'immunité ecclésiastique qui en est la suite se trouve en lui aussi dans toute sa plénitude. Ensuite l'immunité est un droit du clergé parce qu'il est séparé du commun du peuple, et qu'il est totalement consacré à Dieu. Or cette séparation et cette consécration atteignent leur plus haut degré dans le Pape, c'est pourquoi il est appelé *très-saint*. Donc l'immunité qui en dérive doit être en lui souveraine. L'indépendance complète, en celui qui possède par origine et non par une concession d'autrui, est indivisible; elle est pleinement ou elle n'est pas du tout. Et en effet, qui pourrait restreindre dans le Pape cette immunité? Ce n'est pas le prince temporel, car elle ne sort pas de l'autorité politique, et nulle cause ne peut limiter ce qui n'est pas produit par elle. Ce n'est pas

le Pape, car nul ne se pose des limites ; de plus cette limitation serait un acte de juridiction et il répugne que quelqu'un ait juridiction sur soi, car le sujet doit être distinct du pouvoir.

En outre, l'immunité de ceux qui occupent un degré inférieur de la hiérarchie peut être limitée par l'autorité ecclésiastique sup ême traitant avec le pouvoir politique, et le pouvoir politique, dans cette partie de juridiction qui lui est ainsi laissée, se considère comme l'instrument de cette autorité ecclésiastique souveraine. Mais si ce pouvoir avait aussi quelque prise sur elle, de qui serait-il l'instrument ? De personne.

Enfin le Pape a été placé par Dieu, absolument, au faîte de toute souveraineté. « *Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux* (1). » Ces paroles ne souffrent aucune exception, et établissent une juridiction universelle et absolue. Elles comprennent tout : *Quodcumque.* Or le juge universel et suprême ne peut être soumis au jugement d'un autre ; en d'autres termes, il ne peut être assujetti à un pouvoir étranger. De là cet axiôme de droit canonique : Le premier siége n'est jugé par personne (2), ou, comme s'exprime plus explicitement le concile romain sous le Pape Sylvestre : « *Il ne sera jugé ni par César, ni par clerc, ni par roi, ni par peuple* (3). « Le premier siege du monde, comme est celui de l'autorité pontificale, n'est soumis à aucun tribunal. « Dieu a voulu que les autres causes humaines fussent décidées par des hommes, mais le pontife de ce siége, il l'a réservé, exclu-

(1) *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis.* Matth. XVI,19.

(2) *Prima sedes a nemine judicatur.*

(3) *Neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a Regibus, neque a populo judicabitur.*

sion faite de tout tribunal, à son jugement (1). » Ainsi encore un concile romain sous le Pape Symmaque, qui fait sienne la maxime du diacre Hennodius. L'ordre des jugements dans les sociétés chrétiennes est celui que Boniface VIII expose dans sa bulle dogmatique *Unam sanctam Ecclesiam:* « Si la puissance terrestre dévie, elle sera jugée par la puissance spirituelle. Si la puissance spirituelle d'un ordre inférieur dévie, elle sera jugée par son supérieur. Si c'est la puissance suprême, ce n'est pas l'homme qui peut la juger, mais Dieu seul (2). » Et une preuve très-manifeste de cette plénitude d'immunité qui appartient au Pontife suprême fut donnée par Jésus-Christ dans l'Evangile. Car les collecteurs de l'impôt ayant demandé aux apôtres si Jésus était dans l'intention de payer ou non les deux drachmes du cens, Jésus fit à Pierre cette question: *Que t'en semble, Simon? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens? de leurs enfants ou des étrangers? Et Pierre répondit: Des étrangers. Jésus lui dit: Donc les enfants en sont affranchis. Cependant, pour ne les point scandaliser, va à la mer et jette l'hameçon et prends le premier poisson qui montera, et ouvre sa bouche, tu y trouveras un statère* (monnaie de la valeur de quatre drachmes) *et l'ayant pris, donne-le leur pour moi et pour toi* (3). Jésus-Christ, font observer les théologiens, enseignait par là qu'il était exempt de l'obligation de payer l'impôt parce qu'il est Fils de Dieu dont tous les rois et les princes sont les ministres; de plus il faisait Pierre son égal en cela parce qu'il était son vicaire. Or l'exemption d'impôts n'est qu'une suite de l'immunité juridictionnelle.

(1) *Aliorum hominum causas Deus voluit per homines terminari: Sedis istius Præsulem suo, sine quæstione, reservavit arbitrio.*

(2) Extrav. comm., l. 1, tit. VIII, *De majoritate et obedientia.*

(3) Matth. XVII, 24-26.

Si nous demandons pourquoi les ambassadeurs près des puissances étrangères jouissent de l'immunité, on nous répondra qu'ils représentent officiellement un souverain ou un peuple independant. Or s'il en va ainsi, que devrons-nous dire de celui qui est non pas un representant quelconque, mais, dans toute la réalité du mot, le vicaire de Jésus-Christ, souverain, je ne dis pas seulement independant de toute souveraineté terrestre, mais ayant sur chacune un vrai domaine ? Suivant la doctrine théologique, le Pape par là même qu'il est le vicaire de Jésus-Christ pour le gouvernement de l'Eglise a un pouvoir au moins indirect sur l'ordre politique lui-même, ordre politique dont est charge le prince temporel. D'où il suit que l'exercice même de l'autorité, dans le prince temporel, est soumis au Pape, si bien que celui-ci doit la diriger vers la fin spirituelle, et lui commander ou lui défendre parfois certains actes, suivant que le requièrent la loi de Dieu et le bien des âmes. Et cela relativement au peuple chrétien, et au prince lui-même ; au peuple chrétien, car le Pape ne pourrait efficacement le gouverner au spirituel, s'il n'avait conséquemment le droit d'écarter de sa route ce qui pourrait entraver son salut éternel, et cet obstacle peut venir quelquefois d'une loi injuste, ou contraire aux préceptes de l'Evangile ; au prince lui-même, car le prince lui aussi est confié aux sollicitudes du Pape, il demande à être conduit dans des pâturages salubres, et détourné des pâturages empoisonnés, car il est une brebis du troupeau de Jésus-Christ. Ou il faut dire que l'usage du pouvoir civil ne relève pas de la morale, c'est-à-dire nier qu'il soit bon ou mauvais, ce qui est une absurdité, ou il faut convenir que le Pape, en vertu des clefs, a pouvoir aussi sur cet usage, de manière qu'il peut, sous ce rapport, lier et délier, en d'autres termes, ordonner et défendre. Aussi voyons-nous le Pape Gélase, dans sa lettre à l'empereur Anastase, ajouter, après avoir distingué les deux

autorités, que le fardeau du pouvoir sacerdotal est d'autant plus lourd qu'il doit de plus rendre compte au tribunal de Dieu du pouvoir royal. De là il apprend à ce prince qu'il doit relever du sacerdoce et non pas pretendre soumettre le sacerdoce à son caprice (1).

De là résulte, en toute évidence, l'immunité absolue et la totale indépendance du Pape de toute puissance séculière. Et en effet, comment cette puissance pourrait-elle avoir pour sujet celui qui peut appeler à son tribunal les actes qu'elle produit, les juger, les condamner, comme illégitimes et pervers? Il y aurait alors un cercle vicieux et une contradiction manifeste. Car d'une part le prince pourrait commander au Pape et le forcer à observer une loi, d'autre part le Pape pourrait en vertu de sa juridiction spirituelle déclarer un tel commandement absurde et le casser au moins comme étant contraire au respect dû à Jésus-Christ et à celui qui est son vicaire sur terre. Or un esprit droit pourra-t-il s'imaginer qu'un cercle vicieux pareil est conforme au plan divin? Quand on parle des rapports qui doivent exister entre les deux pouvoirs et par conséquent entre les personnes qui en sont investies, il n'est rien de mieux à faire que de s'attacher à la comparaison si usitée parmi les Pères et les Docteurs, et que nous avons répétée tant de fois, c'est-à-dire aux relations qui existent entre l'esprit et la chair. L'esprit a son opération à lui, opération d'où la chair est exclue; la chair aussi a son opération, opération d'où l'esprit est exclu. Néanmoins l'esprit, encore bien qu'il n'entrave pas

(1) *Duo sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius pondus est Sacerdotum, quando etiam pro ipsis Regibus hominum in divino sunt reddituri examine rationem. Nosti itaque inter hæc ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam redigi posse voluntatem.* Decret. Prima Pars. *Distinc.* XCVI, c. X.

les opérations de la chair quand elles sont droites, peut, et même parfois, doit les arrêter, les prohiber si elles s'écartent de la règle naturelle et sont nuisibles à la fin plus haute qui est celle de l'esprit. Voilà le pouvoir indirect de l'Eglise sur la puissance temporelle elle-même. D'autre part en aucune manière la chair ne peut commander à l'esprit, lui donner des lois, prononcer sur ses actes. Voilà l'immunité totale, absolue du Pape. C'est ce qu'écrivait Nicolas Ier à l'empereur Michel : « Il est évident que le pouvoir séculier ne peut absolument lier ni délier le Pontife romain (1). »

§ III

DE L'IMMUNITÉ ABSOLUE DU PAPE SORT LA NÉCESSITÉ DE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE.

Cette immunité absolue, totale, qui appartient au Pape de droit divin, fournit une preuve très-forte en faveur de sa souveraineté temporelle. Car, à tout peser, celle-ci n'est que la forme sociale de celle-là. La société humaine ne comporte que des sujets ou des souverains, des gouvernants ou des gouvernés. N'être ni l'un ni l'autre serait appartenir à un tout sans en faire partie : proposition contradictoire. Or la condition de sujet peut bien s'allier à une immunité partielle, comme est celle des membres du clergé, mais nullement à une immunité absolue, telle qu'est l'immunité du Pape. Elle peut s'allier à une immunité participée, d'abord parce que celle-ci, encore bien qu'elle affranchisse de l'autorité séculière, n'affranchit

(1) *Satis ostenditur a sæculari potestate nec ligari prorsus nec solvi posse Pontificem.* Decret. Prima Pars. *Distinc.* XCVI, c. VII.

pas généralement de toute autorité. Les membres du clergé quels qu'ils soient et où qu'ils soient, demeurent toujours soumis à l'autorité du Pape même en ce qui regarde les choses temporelles, et le Pape, par lui, ou par d'autres, immédiatement ou médiatement les régit, les juge et les punit. Donc, dans l'ordre temporel même, ils ne sortent pas de la condition de sujet. Ils sont d'une certaine manière par rapport aux pouvoirs civils dans la même condition que les ambassadeurs accrédités près d'une puissance donnée; ils échappent à la juridiction de celle-ci, mais demeurent cependant sujets véritables, soumis qu'ils sont à leur propre souverain. Et la comparaison est vraiment très-juste, car les ministres sacrés sont appelés par saint Paul des ambassadeurs de Dieu: *pro Christo legatione fungimur.* Ce ne sont pas ceux, près desquels ils sont envoyés comme ambassadeurs, qui les jugent, c'est celui que Dieu a établi pour tenir sa place sur la terre. De plus l'idée même d'immunité imparfaite montre assez en soi que, relativement au pouvoir civil, la qualité de sujet n'est pas entièrement exclue. Et en effet, la dite immunité n'exclut pas la sujétion aux lois civiles quant à leur force *directive* en ce que ces lois n'ont pas de contraire aux saints canons et à la dignité cléricale. Cette *force directive* n'est pas entendue ici dans le sens large suivant lequel on dit que le législateur est soumis à la loi qu'il fait par raison d'équité et non par obligation (car toute obligation est le résultat d'une juridiction, or personne n'a de juridiction sur soi), mais elle est comprise dans le sens strict d'une véritable obligation qui emporte avec elle outre la coaction interne qui lie la conscience, la coaction externe qui punit les transgresseurs de peines qu'il appartient non au juge laïque mais au juge ecclésiastique d'infliger, sauf les cas où l'Eglise pour de bonnes raisons abandonne le clerc au bras séculier.

Mais ce raisonnement ne vaut pas, s'il s'agit du Pape ; car l'immunité est en lui comme en son principe, elle y est totale, elle y exclut non-seulement la force coactive, mais aussi la force directive, puisqu'il est le juge suprême même des lois civiles, et partant dans l'impossibilité d'être lié par elles. Dans le Pape sont concentrées comme en leur point extrême les deux puissances, et cela parce qu'il est le vicaire de Jésus-Christ, qui est non-seulement Prêtre éternel, mais Roi des rois, et Seigneur des dominateurs. C'est la doctrine expresse de saint Thomas dans ses *Commentaires* sur le *Maître des sentences* : parlant de la soumission qui est due aux deux puissances, il se fait l'objection que, l'autorité spirituelle étant au-dessus de l'autorité temporelle, le supérieur ecclésiastique pourrait dans tous les cas et toujours affranchir des commandements de la puissance séculière. A quoi il répond que les deux puissances venant de Dieu, on doit leur obéir dans la matière qui est propre à chacune d'elles ; conséquemment le supérieur ecclésiastique ne peut exiger qu'on lui obéisse dans les choses purement temporelles, à moins qu'il ne réunisse en sa personne les deux puissances, comme il arrive pour le Pape, qui, Jésus-Christ en ayant ainsi disposé, est au faîte de la puissance tant spirituelle que temporelle (1).

(1) Voici le texte de saint Thomas, *In* 2 *Sententiar.* Distinct. 44, q, II, ad 3m : *Dicendum quod potestas spiritualis et sæcularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo in tantum sæcularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quæ ad salutem animæ pertinent. Et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam sæculari. In his autem quæ ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati sæculari quam spirituali secundum Mattheum : « Reddite, quæ sunt Cæsaris, Cæsari ; » nisi forte potestati spirituali etiam sæcularis potestas conjungatur, sicut Papa qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et sæcularis, hoc illo disponente qui est Sacerdos et Rex in æternum secundum ordinem Melchisedech, Rex Regum et Dominus Dominantium.* Il faut dire que le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier sont tirés l'un et l'autre du pouvoir

Cela ressort évidemment de l'idée d'un chef suprême unique dans le gouvernement de la société humaine. Autrement on ne comprendrait ni l'ordre dans le monde, ni la sagesse du plan divin, ni l'accord et l'unité d'action dans la vie de l'homme.

Concluons donc : si le Pape en vertu de sa haute dignité est au comble de ces deux autorités, on ne peut absolument sans contradiction le considérer comme soumis à l'une d'elles. Et s'il est impossible de le considérer dans le monde comme sujet, quelle autre condition sociale pourrait lui convenir, sinon celle de souverain? La souveraineté (réelle, s'entend, et non purement honorifique et nominale) est la seule forme sous laquelle puisse se produire et subsister socialement son immunité ; et la destruction de l'une entraîne nécessairement la destruction de l'autre. Dire le contraire est ignorance ou mauvaise foi.

§ IV

RÉPONSE A UNE TRIPLE OBJECTION.

S'il en était ainsi, dira-t-on, la souveraineté temporelle du Pape dériverait nécessairement de sa souveraineté spirituelle.

divin, et conséquemment le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel dans ce en quoi le premier a été assujetti au second par Dieu, c'est-à-dire en ce qui touche au salut. Aussi en cela faut-il obéir au pouvoir spirituel plutôt qu'au pouvoir séculier. Mais en ce qui concerne le bien civil, il faut plutôt obéir au pouvoir séculier qu'au pouvoir spirituel selon cette parole de saint Matthieu : « Rendez à César ce qui est à César, » à moins que le pouvoir séculier ne soit uni dans une même personne au pouvoir spirituel, comme c'est le cas du Pape qui occupe le sommet des deux pouvoirs, spirituel et séculier, d'après la disposition de celui qui est Prêtre et Roi éternel selon l'ordre de Melchisédech, Roi des rois et Seigneur des dominateurs.

Réponse : c'est vrai. De la souveraineté spirituelle du Pape dérive son immunité absolue, et son absolue indépendance du pouvoir séculier ; et de cette absolue immunité et indépendance dérive sa souveraineté temporelle. Le Pape, dès là qu'il est vicaire de Jésus-Christ et chef suprême de l'Eglise, préside directement à l'ordre spirituel, et indirectement, en outre, à l'ordre temporel. Par cette double supériorité, en soi, il est complétement exempt de toute juridiction terrestre. Or une pareille exemption ne peut socialement se réaliser que par la souveraineté temporelle.

Pourtant, réplique-t-on, saint Pierre ne fut pas investi de cette souveraineté temporelle ; et les Papes en furent privés pendant de longs siècles.

Réponse : autre est l'acte, et autre est le droit à ce que l'acte soit posé. Jésus-Christ ne fit pas saint Pierre roi temporel. Mais par là même qu'il en fit le Pape, le chef suprême de son Eglise, il lui conféra en droit et comme exigible tout ce qui découle nécessairement du Pontificat, et tout ce que demande l'exercice régulier de celui-ci. Or, il est évident, par ce qui a été dit, que la souveraineté temporelle du Pape est une conséquence du Pontificat et une condition nécessaire à son exercice régulier. Comme simple droit, elle fut donc conférée à saint Pierre, renfermée dans le Pontificat. Qu'ensuite ce droit ne soit pas passé à l'acte, ni dans saint Pierre, ni dans un grand nombre de ses successeurs, cela ne pourrait prouver qu'une chose, qu'ils n'étaient pas exempts du pouvoir séculier, et libres de gouverner spirituellement l'Eglise : ils en étaient empêchés par le monde. Mais quel est le catholique, l'homme sensé qui soutiendra ce blasphème ? Dans les trois premiers siècles, l'Eglise fut en état permanent de persécution, et il n'y avait alors de possible pour les Papes que la couronne du martyre. La paix donnée à l'Eglise par Constantin, et l'immunité pontifi-

cale légalement reconnue, la souveraineté temporelle commença alors, *ipso facto,* à se former lentement et progressivement, signe particulier de toutes les choses qui se développent selon la nature. L'empereur abandonna Rome, cette antique métropole du monde, comprenant qu'il n'y avait plus de place pour un trône là où se dressait la chaire pontificale. Les Papes acquirent aussitôt sur la ville, même au point de vue politique, une très-grande influence, et au temps de saint Grégoire-le-Grand, elle était déjà, au moins quant au fond, un véritable principat.

La souveraineté temporelle est renfermée virtuellement, sinon formellement, dans la souveraineté spirituelle. Le fruit n'est pas l'arbre ; il en est le produit. L'arbre peut être planté sans que le fruit en naisse aussitôt ; mais il poussera sans faute, quand, sous les influences convenables de l'atmosphère et du sol, le principe de vie aura son développement naturel.

Et la souveraineté temporelle ne serait-elle pas nécessaire comme réalisation sociale de l'immunité pontificale, qu'elle serait nécessaire comme garantie sociale de cette même immunité. Car où est l'assurance que celle-ci serait, en fait, respectée, si le Pape résidait en un lieu où la force publique et le pouvoir se trouvent en d'autres mains ? Nous pouvons conjecturer ce qu'il en serait en voyant comme on observe l'immunité partielle des évêques et du clergé. N'est-elle pas continuellement violée, entravée ? Disons mieux, n'est-elle pas presque universellement méconnue, foulée aux pieds ? Ne parlons pas des Etats non-catholiques : rien d'étonnant, s'ils maintiennent ou promulguent des lois oppressives du clergé. Ne parlons pas de l'Italie où une secte de traîtres et de mécréants tyrannise, avec le clergé, la nation entière. Mais l Autriche !

Mais d'ailleurs qu'avons-nous besoin de conjectures

quand l'histoire est si claire et si patente? Quelle fut la liberté de Pie VI et de Pie VII, sacrilégement dépouillés de leurs Etats? la liberté de l'exil et du cachot. Quelle était l'indépendance des Papes, sous les comtes de Tusculum qui tenaient Rome en leur pouvoir? l'indépendance d'un parfait esclavage. Et les actes de violence ne firent même pas défaut de la part des empereurs lointains du Bas-Empire, quand l'autorité politique des Papes n'était pas encore pleinement établie à Rome; et, chose triste à dire, sous la domination des princes chrétiens nous avons à enregistrer des Papes martyrs. Le danger serait pire, à l'heure actuelle, à cause des principes de liberté moderne, car cette liberté, pour l'Eglise, se réduit à lui voir arrachée toute influence publique et sociale par sa séparation complète de l'ordre politique.

On peut tirer de là une preuve très-forte de la nécessité du pouvoir temporel dans le siècle où nous vivons. Quand l'Evangile, par l'étroite union de l'Eglise et de l'Etat, formait la règle suprême des lois civiles, et que l'immunité ecclésiastique réelle et personnelle affranchissait en quelque sorte de toute violence séculi re, la voix des évêques et de tout le clergé, les fidèles avaient, dans l'ordre politique lui-même, une garantie pour la pureté de leur foi et l'honnêteté de leurs actes. Il était moins urgent de tenir continuellement ses yeux sur Rome, et de lui demander la doctrine et la règle de vie. Les églises particulières, grâce à l'organisme social, avaient en elles-mêmes, sauf les cas extraordinaires et transitoires, une force suffisante. Mais il en va aujourd'hui bien autrement. L'idée de séparation entre l'ordre civil et l'ordre religieux se réalise partout, et le clergé se voit dépouillé de toute ombre même de privilége. On n'a plus même pour les évêques cet égard qui est dû à leur condition sublime, et ils ne pourraient même pas instruire les fidèles, sans s'exposer à un danger manifeste pour leurs

biens et leur personne. Tous les jours apparaît mieux le sens que dans le jargon libéral renferme la formule : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*; elle signifie d'un côté l'Eglise dépouillée de tout avoir et de toute prérogative sociale, de l'autre l'Etat devenu indépendant de la religion et arbitre absolu de ses lois. Mais, dit-on, l'Eglise, en compensation, jouit du droit commun. C'est ajouter l'insulte à la spoliation. En effet, que signifie cette parole ? Elle signifie qu'on permet à l'Eglise d'être, vis-à-vis de l'Etat, ce que sont tous les citoyens et toutes les associations privées, c'est-à-dire, qu'elle doit être tenue, vis-à-vis de l'Etat, dans la même dépendance. Et comme le simple citoyen ou le collége ne jouissent de leurs droits que sous les restrictions apposées par l'Etat, qu'ils ne jugent pas l'Etat, mais qu'ils sont jugés par lui, qu'ils ne se forment en personne morale, si ce n'est par une concession de l'Etat. ainsi doit-il en être de l'Eglise de Jésus-Christ. Et voilà à quoi se réduit cette munificence : à un asservissement total.

Cela posé, qui ne voit combien il est absolument nécessaire pour les catholiques, dans cet état de choses, d'assurer l'immunité ecclésiastique au moins dans le Souverain-Pontife? afin que le chef de la religion au moins soit et apparaisse indépendant dans l'impulsion qu'il imprime à tout le corps des fidèles, et que, de la capitale du christianisme au moins, retentisse libre et forte la voix du magistère ecclésiastique enseignant la vérité et la justice. La séparation des deux pouvoirs qui se poursuit partout si ardemment, bien que mauvaise en soi, produit accidentellement un bien, celui de faire sentir plus vivement la nécessité de s'attacher à Rome, de défendre dans Rome l'indépendance pontificale par le moyen de la souveraineté temporelle. C'est le dernier boulevard de l'indépendance du sacerdoce et, conséquemment, de la liberté des consciences catholiques. S'il est abattu, l'Eglise

ne peut plus échapper à la violence séculière. D'où il suit nécessairement que cette chute ne peut avoir lieu pour toujours, quels que soient les efforts que l'on fasse pour la produire ou la rendre permanente. Il n'est pas de force humaine qui prévale contre ce qui vient de la nature même d'une institution impérissable et divine.

CHAPITRE XVIII

DE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE DU PONTIFE ROMAIN.

Nous venons d'établir que la souveraineté temporelle du Pontife romain est une conséquence nécessaire de l'immunité absolue et de l'absolue indépendance où il se trouve, de droit divin, vis-à-vis du siècle.

Néanmoins, vu l'importance extrême de cette doctrine et la guerre acharnée qui lui est faite, nous allons de nouveau en parler un peu plus au long.

L'autorité doctrinale et l'autorité juridictionnelle de l'Eglise se résument et ont leur centre dans le Pontife romain, l'une comme dans le Maître suprême, l'autre comme dans la tête et le premier Moteur de toute la hiérarchie. Le Pontife romain reçut du Christ le pouvoir d'instruire infailliblement toute l'Eglise et de la gouverner pleinement en son nom. De sa chaire rayonne la lumière qui éclate et qui illumine l'univers; et c'est sa voix qui rappelle les égarés, affermit les bons, confirme le vrai, abat et broie toute erreur pernicieuse. L'enseignement des autres évêques n'a d'autorité qu'autant qu'il s'accorde avec le sien, et les conciles généraux eux-mêmes sont sans valeur si leurs décisions ne sont confirmées par son suffrage. Son trône domine le trône de tous les évêques du monde, et des rayons de la tiare qui ceint sa tête resplendit le front des prélats inférieurs. Ce n'est pas que

ceux-ci ne soient, dans leurs diocèses respectifs, des princes véritables ou n'y exercent tous les pouvoirs de l'autorité pastorale. Mais comme les branches n'ont de vie que si elles adhèrent au tronc par le moyen duquel la racine leur communique la sève, ainsi les évêques, pour avoir en acte la puissance qui leur vient de Jésus-Christ, ont besoin d'être unis au chef visible de l'Eglise qui est l'instrument dont Jésus-Christ se sert pour les vivifier et leur transmettre ses divins pouvoirs. « *Par Pierre le Christ donna aux évêques les clefs du royaume des cieux* (1). *Pierre seul reçut les clefs du royaume des cieux pour les communiquer aux autres* (2). *Tout ce que le Christ a donné, il l'a donné par le moyen de Pierre* (3). »

Ce n'est donc pas étonnant si au Pontife romain, dans lequel, suivant le concile de Chalcédoine, *Pierre vit toujours, et est assis sur son siége*, appartient et appartiendra toujours la sollicitude de toutes les Eglises. Sans lui, rien ne se décide définitivement dans la chrétienté, et sans son commandement et sans sa permission, il n'y a pas d'assemblée d'évêques possible. C'est lui qui préside les conciles généraux, en ratifie ou en annule les jugements. De tous les points du monde, fidèles et pasteurs, s'adressent à lui pour avoir la vraie tradition de l'Eglise, la vraie intelligence des Ecritures, la règle d'une vie honnète et chrétienne. Lui seul crée de nouveaux siéges, diminue ou augmente le territoire des diocèses et des provinces ecclésiastiques, confirme, dépose, rétablit les évêques, les primats, les patriarches, selon qu'ils le méritent, les défendant, s'ils sont innocents, contre la

(1) Saint Grég. de Nysse, *Adversus eos qui*, etc.
(2) Saint Optat, l. VIII, *Cont. Parm.*
(3) Saint Léon, *Serm.* IV, *in ann. assumpt.* c. II.

violence des oppresseurs, les condamnant, s'ils sont coupables, malgré la protection des puissants. Lui seul envoie des apôtres par tout le monde, pour agrandir le royaume de Jésus-Christ, soutient partout la pureté de la doctrine évangélique, prend en main la cause du faible opprimé, résiste à tout pouvoir qui s'élève contre la sagesse et la vertu de Dieu. Tout cela est la nécessaire conséquence de la prééminence à laquelle il a été élevé par le Christ : il est son vicaire ici-bas, et il est chargé de continuer sa mission parmi les hommes. Il concentre en lui-même toute la vertu du ministère pastoral sur la terre, dans la double fonction qu'il doit remplir, de garder vivante et sans tache la pratique et la doctrine de l'Evangile. Supprimez le Pape, l'Eglise s'en ira en lambeaux, et le monde reverra l'antique superstition et les mœurs corrompues du paganisme.

Mais est-il possible qu'une si haute dignité, qu'un pouvoir si étendu et si profond soit soumis à un droit quelconque qui en règle la nature, à une force étrangère qui puisse en entraver l'action ?

La papauté, pour se maintenir et opérer dans le sens de sa sublime mission, doit être pleinement autonome et indépendante, et partout avoir la souveraineté temporelle du territoire où elle réside. Le Père, le Pasteur, l'Oracle, le Juge, le Défenseur de tous ne peut être le sujet de personne. Donc il doit être souverain, car, répétons-le encore, dans la vie sociale, il n'y a pas de milieu, on est sujet ou souverain.

Je ne parlerai pas d'autre chose. Je ne dirai rien de la jalousie qui peut exister, à ce sujet, entre les diverses nations et les royaumes sortis du démembrement de l'empire romain. Jalousie qui aboutirait nécessairement à la discorde entre peuples, si l'un d'eux, préférablement aux autres, avait autorité et juridiction sur le Père commun. L'égalité sociale, internationale serait profondément

blessée; et les défiances, les craintes, les soupçons de la non-liberté du Pape envahiraient la conscience de tous. « Le Pape est hors de Paris, et cela est bien; il n'est ni à Madrid, ni à Vienne, et c'est pourquoi nous supportons son autorité spirituelle. A Vienne, à Madrid on est fondé à en dire autant. Croit-on que, si le Pape était à Paris, les Viennois et les Espagnols consentiraient à recevoir ses décisions ? C'est donc un grand bonheur qu'il soit dans la vieille Rome, tenant la balance égale entre les souverains catholiques, inclinant toujours un peu vers le plus fort et se relevant bien vite si le plus fort devient oppresseur. Ce sont les siècles qui ont fait cela, et ils ont bien fait. Pour le gouvernement des âmes, c'est la meilleure, c'est la plus bienfaisante des institutions, et je ne dis pas ces choses en dévot, mais en homme raisonnable. » Telles sont les paroles de Napoléon Ier qu'on peut lire dans l'*Histoire du Consulat et de l'Empire*, de M. Thiers, et telle est aussi l'opinion des libéraux quand ils veulent s'exprimer loyalement.

En 1860, quand, après l'assassinat de Castelfidardo, on criait que le Pape partirait de Rome, l'*Opinione* écrivit dans un de ses numéros : « Il est *évident* que, quelque soit le refuge choisi par le Pape, il devra servir de docile instrument au gouvernement dont il sera l'hôte, et employer son influence en faveur d'intérêts qui ne s'accorderont pas toujours avec les siens. » Et quand Pie IX, victime de la plus incroyable ingratitude, dut, en 1848, se soustraire à la fureur de la révolution, en se réfugiant à Gaëte, toutes les feuilles libérales ne cessaient de crier qu'on ne pouvait plus voir en lui que le grand aumônier du roi de Naples. Et pourtant ce prince très-bon ne pouvait user de plus d'égards vis-à-vis du Pape, ni lui laisser une plus ample liberté et une plus absolue indépendance. Malgré cela, l'idée seule que Pie IX demeurait en un lieu où il n'était pas souverain suffisait à agiter

l'esprit des ennemis mêmes de sa souveraineté temporelle.

Mais je laisse de côté cette sorte de considérations, encore qu'elles soient très-puissantes, et je n'envisage la chose qu'absolument et en elle-même.

Le promulgateur et l'interprète souverain de la loi universelle, fondement de toute autre loi, ne doit, ne peut pas être en contact avec une législation particulière quelconque, qui lui commande ou ait sur lui et sur les organes dont il a besoin pour exercer son magistère, une influence quelconque. Il est donc absurde que, dans le lieu où il réside et d'où il instruit les nations, il y ait un pouvoir législatif en dehors du sien.

Le pacifique ordonnateur des peuples, qui les embrasse tous d'un amour de père, qui les ramène tous à l'amour mutuel et au respect des droits communs, doit habiter sur une terre neutre, loin des querelles et des conflits qui peuvent exister entre eux. C'est-à-dire qu'il doit résider en un lieu soustrait à la puissance militaire de qui que ce soit.

Le père spirituel des individus, des nations et des peuples, le directeur des consciences des sujets et des princes, celui que l'on consulte pour connaître la vérité, rejeter l'erreur, décider les doutes, résoudre les procès, celui qui a charge d'exhorter, de reprendre, d'affermir dans le bien, d'éloigner du mal tous les fidèles de Jésus-Christ, doit être manifestement étranger aux intérêts particuliers de chaque Etat. Il ne peut donc pas résider en un lieu auquel ces intérêts privés seraient attachés de leur nature, comme serait nécessairement une cité sujette à la juridiction de tel ou tel prince, de tel ou tel peuple.

Celui qui est établi de Dieu pour juger peuples et rois, individus et nations, dans la personne duquel est incarné un pouvoir d'ordre suprême et divin, ne peut être socialement inférieur à aucune supériorité terrestre. Dans l'ordre

—

humain, il doit marcher l'égal des puissants de la terre, afin que, dans son autorité spirituelle, il puisse convenablement les dominer, sans collisions ni résistances. Le piédestal de son siége de juge doit être un trône.

Le centre et le principe de l'unité, qui lie et joint ensemble les membres épars de l'humanité, doit être étranger à la tendance propre de chacune de ces parties, afin qu'il puisse imprimer à toutes une forme commune, et un même mouvement. Il doit être maître de lui-même; il ne peut être soumis à la juridiction de personne; il doit être souverain.

Enfin le premier moteur de tout ce grand corps qui est l'Eglise doit avoir des organes subordonnés qui soient absolument indépendants de toute force qui pourrait les empêcher d'en recevoir ou d'en seconder l'impulsion. Il ne peut, il ne doit donc pas souffrir qu'il existe, dans le lieu où il réside, un pouvoir auquel ces organes soient soumis, et qui puisse de quelque façon que ce soit, les soustraire à sa réelle influence. Il faut donc que là il soit prince, non par le nom seul, comme le voudraient les libéraux, mais par la réalité même, excluant tout pouvoir qui ne dépendrait pas de lui. Quant à l'extension du territoire où il exerce sa souveraineté, elle doit être telle que, d'un côté, elle n'excite pas la jalousie raisonnable des autres puissances, et que, de l'autre, elle soit suffisante pour le mettre à l'abri des attaques des Etats circonvoisins.

Les hypocrites ennemis de l'Eglise ont cru trouver une arme puissante contre la souveraineté temporelle des Papes dans cette parole connue du Sauveur : *Mon royaume n'est pas de ce monde.* Mais ils ne s'aperçoivent pas que cette arme se tourne contre eux. Car cette parole prouve le contraire de ce qu'ils prétendent. C'est parce que le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde,

qu'il est nécessaire que le vicaire de Jésus-Christ ait un royaume en ce monde.

Quel est le royaume de Jésus-Christ? l'Eglise. C'est elle qu'il est venu fonder sur la terre. Royaume, comme on voit, qui ne tire pas son origine de ce monde, encore qu'il existe en ce monde. Il tire son origine du ciel. Du ciel est descendue la foi qui l'informe, la charité qui l'anime, le pouvoir qui le régit. Il doit donc toujours se maintenir et se faire recevoir sous cette forme. Or, pour cela, nous l'avons prouvé avec évidence, il faut que son chef, dans la présente division des peuples et des Etats, ne soit soumis à la juridiction d'aucun, c'est-à-dire qu'il soit le souverain temporel du lieu où il réside. « Le Pape, écrivait le comte de Montalembert à lord Palmerston, personnifie l'unité de l'Eglise catholique; il ne peut la personnifier sinon en restant indépendant; il ne peut être indépendant qu'en demeurant souverain, et cette souveraineté ne peut être qu'ecclésiastique, comme son chef. »

Oui, il faut s'en convaincre : le pouvoir temporel est si loin de répugner au pouvoir spirituel des Papes que la cause intime, l'origine sacrée de ce pouvoir est précisément le pouvoir spirituel dont les Papes sont investis.

Ce pouvoir, il est vrai, ne s'est pas manifesté dès le principe, parce qu'il n'est pas une institution divine, qu'il est seulement la conséquence d'une institution divine. Il apparut plus tard, parce que l'effet vient après la cause et que le bourgeon est postérieur à la racine. Le Christ ne donna pas la souveraineté temporelle à son vicaire, actuellement, *in actu;* mais il la lui donna *virtuellement*. Ce n'est que par après qu'elle se produisit, quand, sous l'action combinée de la divine providence et des siècles, les dispositions requises pour son établissement se furent développées. Mais le premier germe est l'origine divine même du royaume de Jésus-Christ, ou de l'Eglise : elle nécessite l'indépendance absolue de son chef suprême,

et cette indépendance ne peut exister que par le pouvoir politique.

On peut expliquer par là un double phénomène relatif à la genèse et à la durée de ce pouvoir temporel des Papes. On ne peut voir sans étonnement, quant à la genèse de ce pouvoir, comme son commencement se trouve enveloppé d'une sorte d'obscurité sainte, si bien qu'on ne peut en discerner exactement ni le jour ni la manière. Il a été dit par quelques-uns, à la suite de Fleury, que le principat civil des Papes vient des donations de Pépin et de Charlemagne, confirmées et étendues par Louis le Débonnaire. Mais c'est une fausseté manifeste. Pépin ne fit que contraindre Astolfe, roi des Lombards, à respecter les traités faits avec le Saint-Siége, en l'obligeant à restituer les villes usurpées; et il en accrut seulement le nombre par une largesse spontanée. Dans l'acte de donation de Pépin, il n'est fait aucune mention de la ville de Rome ni des autres territoires dépendant de ce duché, parce que déjà ils faisaient partie du domaine des Papes sans conteste. Charlemagne confirma la donation de Pépin, en y ajoutant l'exarchat de Ravenne, l'île de Corse, les villes de Parme et de Mantoue, les provinces de Vénétie et d'Istrie, les duchés de Spolète et de Bénévent. Cette munificence fut dépassée encore par la piété de son fils Louis qui, dans l'acte qu'il en fit dresser, rappelle son père et son aïeul, comme ayant *restitué* au Saint-Siége les droits qu'il possédait déjà. Et en effet, avant ces concessions, nous voyons que les Papes résistaient vigoureusement aux Lombards qui cherchaient à leur ravir le duché de Rome, et que Grégoire II envoyait des ambassadeurs à Charles-Martel, traitant avec lui de prince à prince. La descente même de Pépin en Italie fut exécutée sur les prières du Pontife romain qui vint en personne le conjurer de défendre l'Eglise contre les usurpations d'Astolfe. Il suffit de la plus

légère teinte d'histoire pour savoir que les Papes, plus d'un siècle avant Pépin, possédaient en toute souveraineté, y exerçant leur pleine autorité, au moins le duché de Rome. Ils y bâtissaient des forteresses, levaient et entretenaient des armées, faisaient des ligues et des traités avec les puissances étrangères, nommaient des magistrats et des officiers militaires, recevaient et envoyaient des ambassades.

Ces considérations ont fait placer l'origine du pouvoir temporel aux temps de saint Grégoire le Grand, quand les empereurs de Byzance, pressés par les Perses, et trop faibles pour protéger l'empire tout entier, abandonnèrent l'Italie, et même Rome, à elle-même et à ses propres forces, lui laissant le soin de se défendre contre les invasions des barbares et nommément des Lombards. Rome alors et les cités italiennes ne surent trouver, en un si grand péril, de meilleur refuge qu'à l'ombre de la tiare pontificale. Ainsi quelques-uns. Mais cette explication n'est pas suffisante; les plaintes continuelles de saint Grégoire sur l'intolérable fardeau qu'il porte, et le désir ardent qu'il manifeste de s'occuper uniquement, s'il était possible, des affaires spirituelles, démontrent clairement que cette autorité politique, dont il se dit accablé, n'était pas quelque chose qui commençât avec lui, mais une charge antérieurement jointe au pastorat suprême et désormais inséparable de celui-ci.

Les ennemis de l'Eglise ont cru trouver dans ces plaintes de saint Grégoire un puissant argument contre le pouvoir temporel des Papes; elles en sont, au contraire, une solide défense. Car si cet humble Pontife, au lieu de se démettre de cette lourde charge, continuait à la porter et à en remplir avec soin toutes les obligations, n'est-ce pas parce qu'il voyait en elle quelque chose de nécessaire au bien de l'Eglise et à l'indépendance de la papauté ?

Mais pour en revenir au sujet qui nous occupe, ce qui

a été dit jusqu'ici ne permet pas de croire que l'exercice du pouvoir temporel ait commencé avec le Pape qui plus que tous les autres le supportait à contre-cœur. Du reste, dès les temps de saint Gélase et de saint Symmaque on trouve beaucoup d'actes d'autorité civile exercés dans Rome par les Papes, comme on peut le voir dans Anastase le bibliothécaire. Quand donc commencèrent à poindre les premiers germes de cette souveraineté ? Pour moi je ne puis le dire et je crois qu'il est impossible de fixer au juste le temps. Il est une seule chose de certaine, c'est que, l'Eglise à peine reconnue publiquement et légalement, les empereurs comprirent comme instinctivement que leur trône ne pouvait demeurer où se dressait un siége si sublime. Ils se créèrent une autre capitale, avouant par là même que près du suprême dépositaire du pouvoir spirituel ne pouvait subsister une autre autorité suprême distincte. Et c'est merveille de voir comme les barbares eux-mêmes, Vandales, Hérules, Goths, Lombards, n'osèrent jamais placer à Rome le siége du royaume italien; ils reculèrent spontanément à Ravenne, à Milan, à Pavie. En somme, dès que l'autorité des Papes fut libre et reconnue légalement, nul prince de la terre ne put faire de Rome sa résidence. Dès ce temps les Papes commencèrent à devenir puissants dans Rome, même temporellement; et cette puissance s'accrut insensiblement, s'affermit peu à peu et finit par se trouver changée en un principat civil parfait.

Qui ne voit en cela la marque authentique d'un développement naturel et spontané? Ce qui revient à un être en vertu même de sa nature, surgit nécessairement en lui, se développe et se complète progressivement et d'une façon imperceptible. Ainsi s'est opéré le passage de l'homme de l'état domestique à l'état civil; ainsi en arrive-t-il journellement pour la production des êtres animés. Qui nous dira l'année et le jour où les premières

familles se formèrent en association politique, le mode de gouvernement qu'elles adoptèrent, les lois qu'elles établirent ? Et qui pourrait nous décrire le tout premier bourgeonnement de la racine qui sort du germe, et son développement graduel jusqu'à la juste mesure de la plante ? On rencontre la même chose au sujet du pouvoir temporel des Papes. Il alla se formant insensiblement, et il se trouva un jour devenu une véritable souveraineté politique, de simple propriété qu'il était auparavant; et l'on ne peut assigner l'instant précis de cette transformation et les premiers mouvements de son progrès. En veut-on l'origine juridique, on peut dire en général que les vœux des peuples, la piété des princes, les largesses spontanées, les divers traités et surtout la divine puissance des Papes créant en quelque manière leur propre Etat en le sauvant de la barbarie, furent les raisons qui concoururent à l'établir et à l'agrandir. Mais en veut-on l'origine historique, ses premiers commencements et son développement progressif sont enveloppés et voilés d'un nuage mystérieux qui empêche de s'en faire une idée claire et distincte. Signe manifeste que ce principat naquit dans les Pontifes parce qu'ils étaient Pontifes; il fut le produit spontané de leur autorité spirituelle elle-même; il se forma naturellement comme le fruit se forme de l'arbre, le germe de la semence.

L'autre phénomène dont cette origine sacrée nous offre l'explication est la constante durée de cette souveraineté temporelle, à travers de si longs siècles, au milieu d'ennemis si obstinés et indomptables. Tous les royaumes dont l'origine fut uniquement terrestre disparurent les uns après les autres; tous les trônes qui n'eurent pour fondement que le droit humain furent successivement renversés soit par la force extérieure soit par la faiblesse intérieure que l'on contracte en vieillissant. Seul le trône pontifical échappe à cette loi commune. Il dure au milieu

des ruines qui l'environnent; il jouit d'une vie et d'une jeunesse éternelles; attaqué il ne cède pas, abattu il se relève et plus stable et plus ferme. Que signifie cela? Cela signifie manifestement que ce trône est appuyé sur un principe d'ordre supérieur aux appuis communs; qu'il tire sa vie et sa puissance d'une raison plus haute; qu'il est étroitement lié à un principe impérissable.

Il y a deux moyens de connaître les conséquences naturelles et propres d'une institution. L'un est l'idée qui exprime l'essence de cette institution et nous révèle ce qu'elle exige pour subsister et agir comme elle doit; l'autre est l'observation de ce que, dans le cours de son libre développement, elle s'est appropriée constamment, uniformément, toujours. Or, ces deux moyens s'accordent à nous démontrer la nécessité de l'indépendance politique et conséquemment de la souveraineté temporelle du chef suprême de l'Eglise. Car si d'une part les raisons apportées plus haut excluent du lieu où réside le Pontife tout autre pouvoir qui pourrait entraver la liberté de son action et empêcher la libre manifestation de ses jugements, le fait que nous venons d'examiner nous révèle, d'autre part, comment le développement spontané de l'autorité spirituelle alla produisant en outre l'autorité temporelle et s'attacha celle-ci si étroitement que nul effort, quelque puissant qu'il fût, ne put jamais l'en détacher d'une manière durable.

Mais un vrai catholique n'a pas besoin de tant de raisonnements. Pour lui l'enseignement authentique de ceux qui furent placés par le Saint-Esprit pour régir l'Eglise suffit. Or le Pontife romain et l'Episcopat catholique ont déclaré à plusieurs reprises, solennellement, que la souveraineté temporelle des Papes leur est tout-à-fait nécessaire pour le libre exercice de leur ministère apostolique. Voici comme parle Pie IX dans les lettres apostoliques par lesquelles il fulmine l'excommunication contre les

envahisseurs de ses Etats : « L'Eglise catholique, qui a été fondée et instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour procurer le salut éternel des hommes, a obtenu, en vertu de sa divine institution, la forme d'une société parfaite. C'est pourquoi elle doit jouir d'une liberté telle, qu'elle ne soit soumise à aucun pouvoir civil dans l'accomplissement de son ministère sacré. Pour agir librement, ainsi qu'il était juste, elle avait besoin des secours convenables à la condition et à la nécessité des temps. C'est donc par un décret singulier de la divine Providence que, lors de la chute de l'empire romain et de sa division en plusieurs royaumes, le Pontife romain, que le Christ a constitué le chef et le centre de toute son Eglise, a acquis le principat civil. Certainement, c'est par un dessein très-sage de Dieu lui-même, qu'au milieu d'une si grande multitude et variété de princes temporels, le Souverain-Pontife a joui de cette liberté politique, qui est si nécessaire pour que son pouvoir spirituel, son autorité et sa juridiction puissent s'exercer sans obstacle dans tout l'univers. Ainsi il convenait entièrement qu'il n'y eût aucune occasion de penser, dans tout l'univers catholique, que l'impulsion des pouvoirs civils, ou la partialité à l'égard de quelques-uns, pût agir sur les déterminations de ce Siége, avec lequel, *à cause de sa principauté supérieure, il est nécessaire que toute église s'accorde*. Or, il est facile de comprendre de quelle façon ce principat de l'Eglise, quoique temporel de sa nature, revêt cependant un caractère spirituel en vertu de sa destination sacrée et de ce lien étroit qui le rattache aux intérêts les plus grands du Christianisme (1). »

(1) Litteræ apostolicæ *Quum catholica*, 26 Martii 1860.

De leur côté les évêques réunis à Rome en 1862 au nombre d'environ trois cents présentèrent au Pape une adresse dans laquelle ils s'expriment ainsi : « Nous Vous voyons, Très-Saint Père, par le crime de ces usurpateurs qui ne professent la *liberté que pour voiler leur malice*, dépouillé de ces provinces par le moyen desquelles il était pourvu justement à la dignité du Saint-Siége et à l'administration de toute l'Eglise. Votre Sainteté a résisté avec un invincible courage à ces iniques violences, et nous devons Vous en rendre les plus vives actions de grâces au nom de tous les catholiques.

« Car, nous reconnaissons que la souveraineté temporelle du Saint-Siége est une nécessité, et qu'elle a été établie manifestement par la Providence divine ; nous n'hésitons pas à déclarer que, dans l'état présent des choses humaines, cette souveraineté temporelle est absolument requise pour le bon et libre gouvernement de l'Eglise et des âmes. Il fallait assurément que le Pontife Romain, Chef de toute l'Eglise, ne fût ni le sujet ni même l'hôte d'aucun prince, mais que, maître dans son domaine et son propre royaume, il ne reconnût de droit que le sien, et pût, dans une noble, paisible et douce liberté, protéger la foi catholique, défendre, régir et gouverner toute la république chrétienne.

« Qui donc pourrait nier que dans le conflit des choses, des opinions et des institutions humaines, il faille au centre de l'Europe comme un lieu sacré, placé entre les trois continents du vieux monde, un Siége auguste d'où s'élève, tour à tour, pour les peuples et pour les princes, une voix grande et puissante, la voix de la justice et de la vérité, impartiale et sans préférence, libre de toute influence arbitraire, et qui ne puisse ni être comprimée par la terreur ni circonvenue par les artifices ?

« Comment donc, même cette fois, aurait-il pu se faire que les prélats de l'Eglise, venant de tous les points de l'univers, arrivassent ici en sécurité pour conférer avec Votre Sainteté des plus graves intérêts, si, rassemblés de tant de contrées et de nations diverses, ils y eussent trouvé un prince quelconque dominant sur ces bords, qui eût en suscipion leurs propres princes ou qui fût suspecté par eux et hostile ? Il y a, en effet, les devoirs du chrétien, et il y a les devoirs du citoyen ; devoirs qui ne sont nullement contraires, mais qui sont différents. Comment les évêques pourraient-ils les accomplir, s'il n'y avait pas à Rome une souveraineté temporelle, telle que la souveraineté pontificale, affranchie de toute juridiction étrangère, et centre de la concorde universelle, n'ayant aucune ambition humaine, n'entreprenant rien par désir de domination terrestre ?

« Nous sommes donc venus libres vers le Pontife-Roi libre, pourvoyant également et aux choses de l'Eglise comme pasteurs et au bien de la patrie comme citoyens, et ne manquant à nos devoirs ni de pasteurs ni de citoyens.

« Puisqu'il en est ainsi, qui donc oserait attaquer cette souveraineté si ancienne, fondée sur une telle autorité, sur une telle force de choses ? Quelle autre puissance lui pourrait être comparée, si l'on considère même ce droit humain sur lequel reposent la sécurité des princes et la liberté des peuples ? Quelle puissance est aussi vénérable et sainte ? Quelle monarchie ou quelle république peut, dans les siècles passés ou modernes, se glorifier de droits si augustes, si anciens, si inviolables ? Ces droits, s'ils venaient à être méprisés et foulés aux pieds dans la cause du Saint-Siége, quel prince serait assuré de garder son royaume, quelle république son territoire ? Aussi, Très-Saint Père, c'est pour la religion sans doute, mais c'est aussi pour la justice et pour les droits qui sont, parmi les

nations, les fondements des choses humaines, que Vous luttez et que Vous combattez (1). »

Tel fut le noble et sage langage de ces prélats auxquels se joignirent ensuite tous les évêques du monde catholique. Nous avons donc, sur ce point, l'accord de toute l'Eglise enseignante. Nous avons là non une définition dogmatique, car le sujet ne le comporte pas, mais une définition doctrinale et ecclésiastique. Un catholique vrai peut-il ne pas l'admettre ? Et notez qu'il ne s'agit pas ici d'une matière quelconque, il s'agit de morale, en quoi le Pape seul, et le corps des évêques unis au Pape, sont absolument infaillibles. On déclare ici ce qui est juste et licite, injuste et sacrilége, ce qui est conforme ou contraire aux plans divins, au bien de l'Eglise, au salut des âmes. Ici l'on condamne comme étant injustes, criminels, méritant les foudres de l'Eglise, des actes commis par des princes et des peuples. Il s'agit donc évidemment de morale et de doctrine se rapportant à la morale; cette doctrine est enseignée par le Pape dans un acte solennel, dans une bulle apostolique, confirmée par la sanction d'une peine très-grave, par l'anathème. A cet acte solennel, l'épiscopat tout entier répond par son adhésion. Or personne n'ignore que l'Eglise de Jésus-Christ est infaillible, que le Pontife romain est infaillible non-seulement dans la définition des articles de foi, mais encore dans la détermination de tout ce qui se rattache à la foi ou à la

(1) Voir *Actes et Recueils*, etc., A. Le Clère, p. 520-523.

Il faut mentionner ici les quinze gros volumes in-quarto imprimés à la Civiltà cattolica sous ce titre : *La Sovranità temporale dei Romani Pontefici propugnata nella sua integrità dal suffragio universale dell' Orbe Cattolico*. Là sont réunis les vœux de tous les Evêques du monde en faveur du pouvoir temporel et les adresses semblables des divers clergés, d'un très-grand nombre de personnes et de nombreuses associations laïques.

morale chrétienne. Il n'est donc aucun catholique qui puisse ne pas regarder comme nécessaire à l'indépendance du ministère suprême la souveraineté effective et réelle des Papes. Penser autrement, c'est contredire l'enseignement authentique de l'Eglise, c'est croire à une erreur de l'Eglise dans la définition d'un point de morale, dans le jugement qu'elle a porté de ce qui est bien ou mal, licite ou illicite relativement à la conduite des peuples.

Et ici je termine ce faible travail sur les droits de l'Eglise, suppliant son divin Fondateur de daigner l'accepter comme un humble gage de mon grand amour pour cette Epouse bien-aimée qu'il s'est acquise par son sang.

FIN.

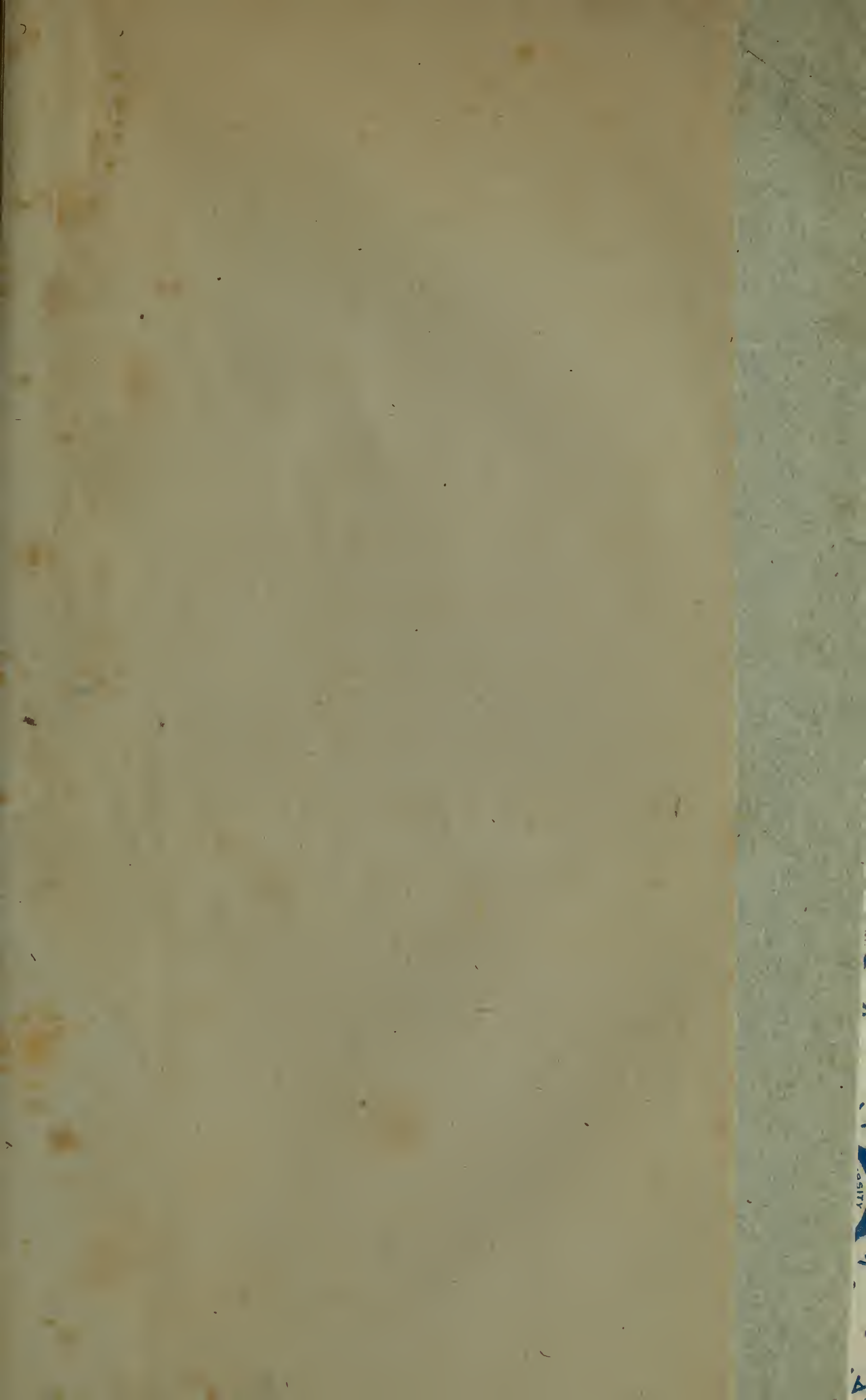
TABLE DES MATIÈRES

LIVRE DEUXIÈME. — DU NATURALISME POLITIQUE

LIVRE TROISIÈME. — DES DROITS DE L'ÉGLISE EN FACE DE L'ÉTAT



Langres, imp. Firmin Dangien.





EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Les Jésuites et les Associations religieuses devant les lois, par ARMAND RAVELET. vol. in-18 de 140 pages. 1 fr.

Traité complet des congrégations religieuses, commentaire des lois et de la jurisprudence, précédé d'une introduction historique et économique, par le même. 1 fort volume in-8°. (*Epuisé.*) 7 fr. 50

Code manuel des lois civiles ecclésiastiques, par le même ; 2e édi. considérablement augmentée et honorée des suffrages d'un grand nombre d'évêques. 1 vol. in-12 de x-452 pages. 3 fr.

De la Condition légale des communautés religieuses en France, par Charles JACQUIER, avocat. 1 beau volume in-8° de XLVIII-532 pages. 7 fr. 50

Analecta juris pontificii, recueil de dissertations sur différents sujets de droit canonique, de liturgie, de théologie et d'histoire. 9 livraisons par an : 16 fr. pour la France et 20 fr. pour l'étranger. — La collection forme 15 volumes in-folio avec tables, à 20 fr. le volume.

Notes canoniques sur les communautés religieuses et sur les carmélites en particulier, par le directeur des *Analecta*. 1 volume in-8° de 144 pages. 2 fr.

Considérations sur le mariage au point de vue des lois, par le comte DE BRÉDA. 1 vol. in-12 de XXIII-496 pages. 3 fr.

Le Mariage chrétien et le Code Napoléon, par le P. CH. DANIEL, de la Compagnie de Jésus. 1. vol. in-8° de 236 pages. 3 fr.

Le Mariage civil et le Mariage religieux, par M. SAUZET, ancien président de la Chambre des députés. 1 vol. in-18 de 72 pages. 50 c.

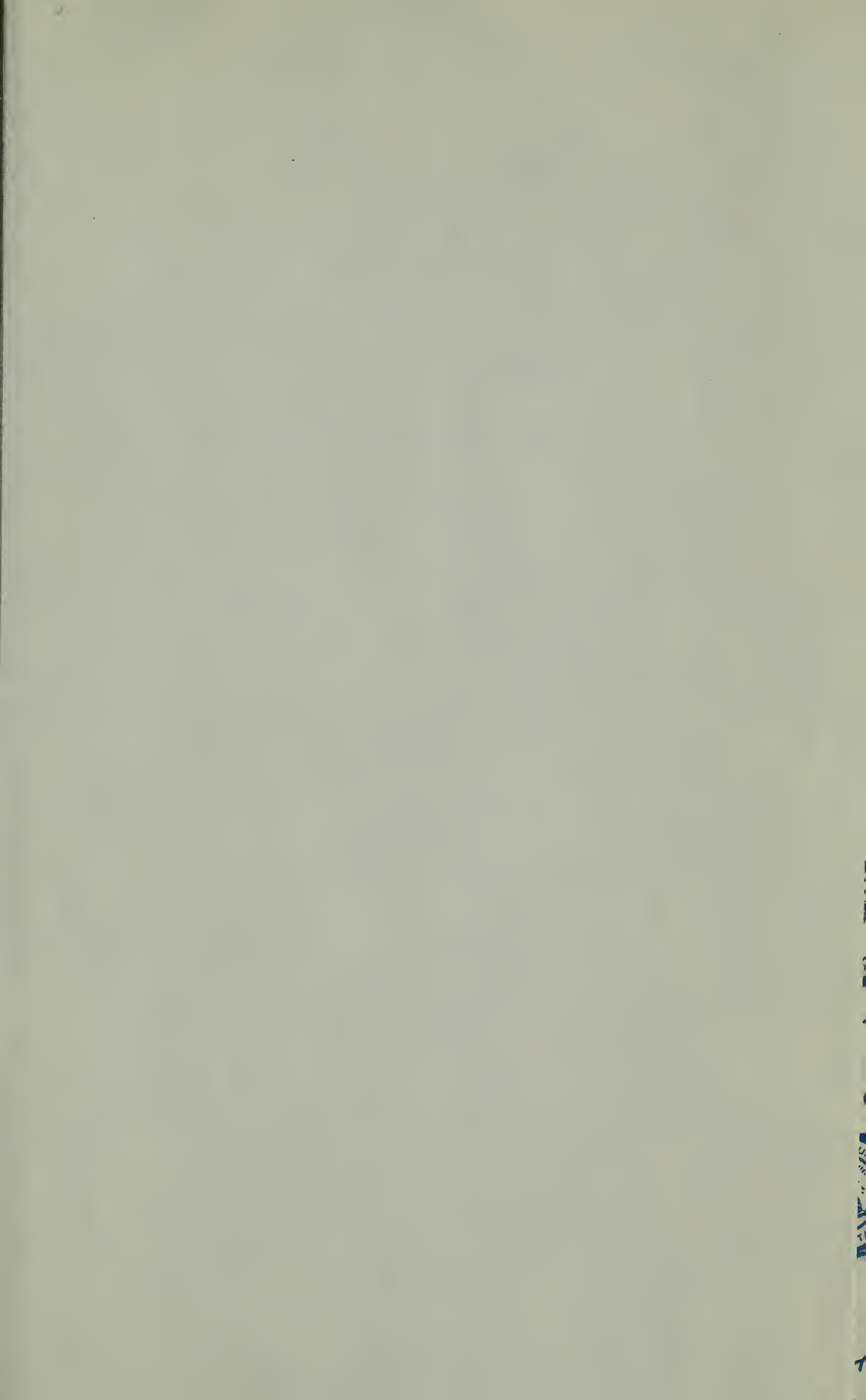
Les Légistes, leur influence politique et religieuse, par J.-B.-V. COQUILLE, rédacteur de l'*Univers* et du *Monde*. 2e édition. 1 fort vol. in-8° de XXI-598 pages. 8 fr.

Politique chrétienne, par le même. 1 beau vol. grand in-8° de VIII-598 pages. 6 fr.

Traité des rapports de la religion et de la politique, *de l'Eglise et de l'Etat dans les sociétés modernes*, par M. Pierre PRADIÉ, membre de l'Assemblée nationale. 1 fort vol. grand in-8° de XXXVI-690 pages. 6 fr.

Langres, imp Firmin DANGIEN.






BYU
CLARK
LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

